黑格尔对历史终点的理解

薛　华

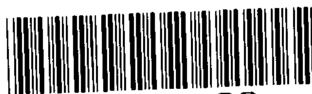


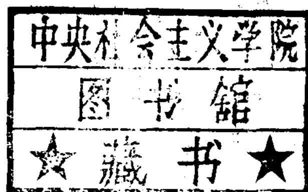
B516.35/2

DF69.27

黑格尔对历史终点的理解

薛　华





中国社会科学出版社

黑格尔对历史终点的理解

薛　华

*

中国社会科学出版社出版
新华书店北京发行所发行
太阳宫印刷厂印刷

787×1092毫米　32开本　3.875 印张　88千字
1983年 9 月第 1 版　1983年 9 月第 1 次印刷
印数 1— 17,000 册
统一书号：2190·078 定价：0.38 元

目　　录

历史发展没有到顶 …………………………（1）
市民社会未达到真正理想 ………………（30）
普鲁士不是历史的顶点 …………………（55）
历史形态的完善性不是绝对的 …………（83）

历史发展没有到顶

黑格尔在《哲学全书纲要》最后几节对他的体系作了总结，阐述了他的总的世界观，他先把理念作为本原，把逻辑的东西界说为普遍性的东西。这种普遍是具体的普遍，因而是有内容的，有其现实性的，它必然显现出来，进行分化或“判断”，于是就导致进一步的发展。接着黑格尔就根据他这种理念论和泛逻辑主义，把理念和逻辑的东西的现象过程或发展过程描述成三个“推论”。第一个推论是逻辑理念——自然——精神；第二个推论是自然——精神——逻辑理念；第三个推论是精神——逻辑理念——自然。在讲第三个推论时，黑格尔对理念分化发展过程作了概括，他说：“理念自我判断成为两种现象（§575/6），将其规定为它的（认知自身的理性的）表现，而其中又结合着两环：事情的本性、概念正是使自身连续向前运动和发展的，并且这一运动同样又是认识的活动。永恒的自在自为地存在着的理念，永恒地作为绝对精神实现自己，产生自己和享受自己。”①

这是黑格尔《哲学全书纲要》最后一节的最后一句话，通常所谓的黑格尔哲学体系就是用这句话收尾的。人们经常谈论黑格尔的体系，却很少引证这句话，甚至竟然完全不谈这句话的内容，这真令人不解。

① 《哲学全书纲要》，尼可林版，汉堡1959年版，第463页。

这句话包含着丰富的内容，分析这句话，分析《哲学全书纲要》后四节，是一个困难而复杂的问题，这里不能胜任。我们所要说明的是两点：第一、黑格尔的体系既是“封闭的”，又是“开放的”，其所以是开放的，是因为它以宣告理念永恒发展结束。第二、这句话证明黑格尔并没有硬给永恒的世界发展过程规定一个静止的终点，因为黑格尔明明是说永恒的理念在永恒地活动，在产生自己。理念是黑格尔哲学的“本体”，说理念永恒地在产生、在活动，翻成唯物主义的语言，就等于说物质永恒地在产生、在活动、在发展。

这可以说是“本体论”上的说法，它表明辩证法家黑格尔在原则上并不承认世界发展有什么僵滞的终点。

另一方面，对于我们所论的问题来说，仅仅指明黑格尔在原则上，或者说在本体论上不认为整个世界的发展有个停滞的终点，这还是不够的，因为人们还可以假定黑格尔的历史观和他整个世界观存在着极不相容的矛盾，在本体论上承认发展无终点，在历史观上认为发展会结束，即认为世界历史到他那个时候已达到不再发展的终点，已达到不再发展的顶峰。

但是，如果细细研究一下黑格尔的思想，就会发现黑格尔的哲学不存在这种极不相容的矛盾，至少可以看到黑格尔并不认为在他那个时候历史的发展已达到至善的、不再发展的顶点。对此，我们想引证黑格尔的《法哲学原理》来加以证明。

黑格尔在《法哲学原理》最后部分讲到“世界历史”，概略地表达了他的历史观，从他对世界史发展进程的概述中，无论如何不能得出结论，说黑格尔认为在他那时历史已到达不再发展的顶点。

除了我们过去见到的《法哲学原理》之外，现在我们又可以看到G·霍迈耶尔所作的笔记。他的笔记记录了黑格尔1818年10

月到1819年3月讲法哲学的内容，其中第135页到第142页是讲世界历史；具体讲世界历史的过程，是从第137页开始。

黑格尔在这次讲授法哲学时说："精神的历史永远是它的解放，把它所是的东西作为对象，认识它所是的东西，从而使自己摆脱这种东西，以此达到一个更高的阶段。历史就是自我意识的这种必然前进的发展。"①

黑格尔在这里是以阐述历史本质和规律的姿态讲话，并不是单纯总结过去历史的发展，讲过去历史的情形是从一个较低级的阶段上升到一个较高级的阶段，但到他那时历史就不再发展了。在黑格尔看来，人类总是通过自己的行动，不断认识自己，理解自己，从自发到自觉。这是一种含有必然性的、向前的发展过程，是一种一般的规律。

正因为历史向前发展是历史的必然性，历史的规律性，所以黑格尔反对倒退，认为"把历史上曾经存在过的形式重新召回是愚蠢的"。②黑格尔反对倒退，同时也反对停滞，他用自己的唯心主义语言表述了这一点："持久并非自然的一种特权，而只是这洋：总是同一的东西达到实存。在精神中历史具有这样的特性：对精神所产生的，这是精神所做出的；精神只是〈精神的历史是〉存在于〈它的〉行动之内，适如精神表现于实存一样。精神的行动不是保持它所是的东西，而是超出它存在的东西，因为它把自己作为它所是的东西来理解。"③

黑格尔把自然界的发展和历史中的发展作了区别，他想说明两个领域的发展具有不同的特点和性质，突出精神在历史中具有认识自己和进行创造行动的特性。他坚持事物运动变化的本性，

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第342—343页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第343页。

③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第342页。

即使是自然界也没有特权使某种东西长存，而要不断重新存在，“达到实存”。至于历史领域就更没有停滞和长存的权利，历史由于精神的活动，宁可说具有另一种特性，不是保存现有的样子或本来的样子，而是超出原有的样子，超出现有的样子。因此作为规律，历史不是到某一点停下来，某一点成为万世永存的极境。

“精神的历史是精神的行动，通过它的行动，精神作为自我意识，使它自己成为自己的对象，并理解它自己，理解它所是东西的精神，对于保持它所是的东西的精神，是更高阶段的精神。”①这里黑格尔是总论历史的过程。在这里他没有一般地断定历史会发展到某一绝对最高的阶段，而后历史发展本身就结束，不再向更高阶段发展。我们从这里看到的是黑格尔一般地谈论历史发展阶段，一般地把历史阶段分作较低和较高阶段。如果精神处在它所是的阶段，不理解自己，那便是历史的低级阶段，相对于这种阶段，如果精神意识到自己，那便是历史的更高阶段。从这里可以得出结论说，黑格尔认为近代社会相对于以往的社会，是精神达到自我意识的阶段，但不能得出结论说，黑格尔认为近代社会已是历史至极阶段，因为他这里只讲到历史发展的更高阶段，或较高阶段，历史发展阶段有相对高低之分，而未讲有向前发展和绝对到顶之分。黑格尔在此所论述的总的趋向，他思想中的主导精神，是强调历史向前发展。

黑格尔1820年的《法哲学原理》和霍迈耶尔笔记内容，没有实质区别，无论在黑格尔的唯心史观方面，还是在他的历史辩证法方面，我们都可以这样看。区别当然是有的，这不难加以比较。我们关心的是在对历史发展的阐述上，两者有无区别以及这种区别具有什么性质。

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第342页。

这种区别如果细比较一下，是可以找到的，主要表现在：1820年的《法哲学原理》强调历史向前发展不如霍迈耶尔的笔记里讲得那么鲜明，那么突出，那么有气势，而使人感到历史向前发展的势头减弱了，色彩变淡了，力量分散了。我们还可以看出，即令是表达同一思想，黑格尔在词句上也进行了推敲，例如在总论部分，原先“必然前进的发展”这种讲法就看不到了，而用“必然发展”这种比较普通的说法。①

这种区别的出现是可以理解的。1819年夏秋之交黑格尔的《法哲学原理》的手稿已经完成，不巧遇上卡尔斯巴德决议公布，德国正式开始查究“煽动者”，这个反动的决议和这次反动的迫害运动使黑格尔不能把手稿照原样加以出版，迫使他对手稿作了修改。

但是，这种修改在历史发展方面更多具有字句修改和行文变动性质，看不出是背叛历史发展观。在1820年《法哲学原理》中黑格尔也承认历史是发展的，这种发展是必然的。②黑格尔同样认为历史的发展具有阶段性，有较低阶段、更高阶段之分。黑格尔认为，历史过程是精神理解或把握自己的过程，“这种理解活动是它的存在和原则，而一种理解活动的完成同时也是它的外化和转化。从形式上来表述，重新理解这种理解活动的精神，或者同样来说，从外化回到自身的精神，比之自己处在先前那种理解活动的情况，是更高阶段的精神。”③

这是值得注意的一段话。之所以值得注意，是因为它阐述了精神的“一种理解活动的完成”是什么意思。在黑格尔看来，精

① 参见《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第342页；第二卷，第805页。

② 参见《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第352页。

③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第二卷，第806页。参见《法哲学原理》，商务印书馆，1962年版，第352页。

神的一种理解活动的完成，不是最终的完成，而是向更高阶段、更高理解活动的转化或过渡。在霍迈耶尔的笔记中，黑格尔按精神认识自己和不认识自己，把精神的发展分作较低阶段和较高阶段，按后一阶段的精神是认识前一阶段的精神，把精神分作“较先的精神”和“较后的精神”①；在这里则按精神在先的理解活动和在后的理解活动，区分较低阶段的精神和较高阶段的精神。这两种划分联结在一起，交错在一起，构成了精神发展的系列：精神从不理解自己，到理解自己，从较低的理解到较高的理解。这个系列也可以这样描述：历史是精神从不自由状态发展到自由状态，从较低自由发展到较高自由。不论从哪个角度表述历史由低到高的系列，都不包含承认到某一历史阶段，历史就从此止步。历史阶段有相对高低之分，没有发展阶段和停滞阶段之分。

荷托的笔记本记录了黑格尔1822—1823年学期讲授法哲学的内容，笔记本的内容显示出黑格尔在许多方面比1820年的《法哲学原理》要激进，从而表明1820年的这本书没有充分表达黑格尔的主张。我们在研究这本书时，应当顾及当时普鲁士政治形势对黑格尔的影响，不能仅仅根据这本书的情况对黑格尔的政治观点和历史观下最后结论，尤其不能抛开它的内在精神，抓住表面词句下最后结论。

荷托的笔记表明黑格尔对国家和历史的发展有更高的尺度。黑格尔把国家界说为“精神的自然世界”，从而更清楚地显示了国家和精神相互间的差异性一面，使国家不成为至极的东西。国家是精神的产物，国家表现精神，受精神制约，只要精神在发展，国家也就必须发展。黑格尔说：“国家是精神造出来的世界，是精神的自然世界。因此国家不是用不确定的方式可以造出

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第342、243页。

的，反之它有自己确定的自在自为地存在的行程。”①

黑格尔再次评论了他那个时代的法制观点。黑格尔说：“极重要的是，人们在现代关于一般国家在取得更确定的观点；创立法制已成为一种极普遍的事情。但事情并没有就此了结。在考察中构成国家意趋的，是理性的东西。但是要进行理性的直观，人们必须也带来理性，并且本质的事情是带来特殊的知识，而令人惊异的东西不会总是本质性的东西。”②他不再无情挖苦一些人的法制理论，而更多地肯定了近代法制学说的进展，肯定了近代立法实践的进展；他不满足于这类进展，设想有更好的理论和实践，从他的理性世界观立场，指明国家受理性的支配，理性是国家的实质，要求人们从理性认识国家。尽管黑格尔的观点包含着和平改良的意向，包含着希望历史平稳发展的幻想，但他对自己那时的国家理论和国家实践却并不满足，所以提出了更高的要求。这证明他没有把当时的政治理论，当时的立法，以及当时的政治历史水平，当作无需进一步发展的东西。

关于立宪君主，荷托笔记中的提法有比较大的变化，这种变化使黑格尔所承认的君主更加像资产阶级君主，更加不是封建君主。在人民和君主的关系上，黑格尔企图把两者进一步统一起来，不再像《法哲学原理》中那样一味强调人民不能脱离君主，否则人民便是“无定形的群众”，“没有规定性的抽象”。黑格尔说，“因此君主的这一《自己》自我规定的主观性是在国家的《生长》为现实的合理性之内。一个个人，应将最后决定、主观的意志规定，归其所属的权力。”接着黑格尔就说：“因此如果人们说：民众是主权的，那么这就是民众的一个宾词。这一宾词

---

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第743页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第744页。

应当实存，这一规定应当是现实的，也就是作为君主存在。”①君主体现纯自我规定，但在对民众或民族的关系上他可以说是民众主权的体现，是民众主权的现实存在形态，所以归于君主的最后决断权力，也是表现民众主权。

在1820年《法哲学原理》中我们可读到一段话，黑格尔在那里写道：“国家成长为君主立宪制乃是现代的成就，在现代世界，实体性的理念获得了无限的形式。世界精神这种深入到自身的历史，或者这样说也是一样的，这种自由式的成长——在这一过程中理念把它的各个环节（仅仅是它的环节）从自身中释放出来成为各个整体，而且正因为这个道理把它们包含在概念的理想统一中，因为在其中存在着实在合理性，——这种伦理生活真实形成的历史，乃是普遍世界史的内容。”②

在荷托的笔记内，关于近代立宪君主制，我们读到的是如下一段话：“{近代世界的一般原则是主观性的自由，在精神的总体内现存的所有本质方面，都在得到它们的权利，都是在发展自身的。}近代世界的君主制就基于这种独特情况。”③

上述两段话有许多共同之处，它们都肯定立宪君主制是近代的产物，从理念的发展以及理念各环节的关系，肯定立宪君主制的必然性和合理性。这是一方面。另一方面，两段话显然又有差别：荷托笔记中的提法更有历史主义色彩，它指明君主立宪制是适应近代资本主义特有的情况，这种情况黑格尔认为是“主观性自由”成了原则。黑格尔在《法哲学原理》一书内曾经再次谈到他年轻时的思想：君主制、贵族制和民主制哪种政治形式是“最优越的”，这是一个完全多余的问题，对于理念来说三者都可以

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第760—761页。
② 《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第287页。
③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第750页。

说是不相干的，只能以历史方式谈论这些形式。① 现在黑格尔把这点具体化，说立宪君主制是以近代独特情况为基础，这就具体地说明了他的立宪君主制的历史性质，他是从近代历史角度看待立宪君主制，他把立宪君主制看作必要的、合理的，不是因为君主立宪制本身就最可取，最优越，而是以他的唯心主义理念观为依据，同时也以历史现实状况为根据。后一种根据在我们看来自然有更多的合理因素。

1824—1825年冬季黑格尔讲课，现留有K·G·封·格利斯海姆的笔记，按照伊尔亭格的研究，这次讲课是黑格尔关于法哲学对象的"最成熟的阐释"。这一评语不无道理。

从格利斯海姆的笔记中，我们可以读到这样的话："至少在主观自由所处的偶性方面，一种法制一般是不会停滞不动的，它总是改变自己。这里总是在革命化，这种情形总是不断在进行。"② 这句话以毫不掩盖的明确性，讲明了社会政治制度的辩证性和历史性。社会政治制度总是在变化，这种变化可以是巨大的变化，也可以是较小的变化，但它总是要发生，总是在进行。作为一般情形，作为合乎规律的现象，社会政治制度和法律制度不是停在某一点上不动，而是从一个阶段达到另一个新的阶段。从历史发展来看，某种制度相对于以往制度可以是最高的，但是这不能排除它继续发生改变的可能性和必然性。

黑格尔相当具体地阐述了这种变化的机制和过程。他认为，"意识确实先于现实而行，而现实不能持久存在，如果现实作为外在的东西是与精神不同一的，它就只是空虚的实存。"③ 他又说，"精神因其发展自身，是变化着的，以致原则虽然保持为同

① 参见《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第288—289页。
② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第660页。
③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第660页。

一的东西，但外在的东西却改变自身，法制保持是同一法制，但它却总是改变自身。在偶性方面，在对人可以有效的东西可以因人的精神保存下来的情况下，一个民族的内在方面就必须彻底经过教养，而这需要长期时间。这里不能进行制作，这是一种隐密的感染作用，它渗入有精神的人们心中，这是一种吹到他们之中的气息，这种气息使他们热情奋发，而无需他们认识到事情是怎样对他们发生的。意识的这种教养，思想关于它自身的教养，正是事情的关键。这种教养不是以外在的方式进行，当它完成时，已达到一个新的阶段时，外在的状况也就退让，它随后就死亡，腐烂，是没有力量的。”①

当黑格尔在1820年《法哲学原理》中宣称合理的是现实的，现实的是合理的，人们曾把他的意思作了错误的理解，认为他是在为恶劣的现状作思辨辩护，把任何现实的东西都说成合理的，仿佛黑格尔根本不承认理性、精神和现实之间有什么矛盾，因而最终否认了发展的可能性。现在我们更加明白地看到了黑格尔的全部真意。他并不否认理性、精神和现实的不同一性，他把历史的能动方面归之于精神，断言如果现实离开了精神，与精神成了不同一的东西，那现实就不能长久存在了。因为在黑格尔看来，精神是要发展的，要变化的，是要完善自己的，这种性质不以人的意志为转移，如果人们要维持某种合理变化的东西，那就必须改变人们的精神，甚至须使一个民族的精神世界完成某种“教养”过程。黑格尔认为这是一个为期甚长的过程，不可能一下完成。这也是一个从自发到逐渐自觉的过程，起初是隐秘地、不知不觉地在影响一些具有头脑的人，随后才能成为一个时代的意识，成为变革现实的先导。世界精神变化，影响民族精神变化，最后就酿成一个民族现实生活和政治生活的变化。

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第660—661页。

在黑格尔心目中可以说有两种变化。一种变化是实体不变，偶性在变，本质未发生根本改变，而在外在具体现象方面发生变化；一种制度，一个社会不断在变化，在变化中保持其常住性。另一种变化是整个民族、整个时代在精神领域完成了变更，迫使现实状况发生变更，前者的完成，正是后者的没落，并由没落走向死亡。在这个意义上后者确实有一个终点，不过它的终点不是历史的极限，而是人类精神达到了一个新的阶段，它自身却只能让位、灭亡、腐烂。毫无疑义地，两种变化形式尽管存在差别，却有一个共同点，那就是它们全都排除决不继续发展变化的状态，也就是说，两者都是辩证的形式。

但是，关键问题在于黑格尔是否认为历史到他那时已经达到了顶峰，达到了不再发展的顶峰。对于这个问题，我们的回答是否定的。我们的确凿证据，是D·F·施特劳斯1831年的听课笔记和黑格尔晚期作的讲稿备录。

黑格尔在他的一页讲稿备录上写着如下字样："历史地看——精神萌芽　　以本能方式，　　土拨鼠——"。①

这不是一句完整的话，但它的含意是清楚的，不容随意猜测，也不容随意加以解释。这里明确显示的意义，只能使我们得出结论说：黑格尔决不认为在他那个时期历史已经达到不再发展的极限，恰恰相反，对于黑格尔来说，历史到达他那个时期，也只是一个新时代的开始阶段。

的确，一个新时代的开始，也就是它的开始，而不是它的终结。在对自己那时历史发展水平的估计上，黑格尔仍是一位辩证法家，同时又是一个尊重事实的历史学家，他忠实于辩证法，忠

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第915页。
原文是：Historisch——Geist hervortreiben
instinctastig,
Maulwurf——.

实于历史的程度，是需要我们重新估量的。今天作这种估量已不是什么困难的事情，新公诸于世的材料足以使不怀成见的人耳目一新。这里不需要什么哲学头脑，所需要的不过是尊重明显的事实。

当然，对上述材料也还可以作不同的解释，因为黑格尔只是把他的想法简单地写了下来，他说精神“萌芽”用了个不定式，没有表示出精神是“已经”萌芽，还是“正在”萌芽，抑或是“将要”萌芽。但这点不难鉴别。“将要”萌芽一说显然与他对近代历史的分析不符，可以否定它。至于其他两说，其间没有本质区别，怎么讲也不会大违黑格尔的本意。问题仅仅在于，即使我们断定黑格尔是要说精神“已经”萌芽，也不能断定黑格尔认为精神在历史中已发展到顶点，已发展到不可能和不需要继续发展的“顶点”。萌芽就是萌芽，已经萌芽也还不是开花结果。

黑格尔曾经说，“更高的意识出现于人类，这首先是在个别人之中，而这样的观念深入整个群众，是某种不同的事情，并在较后方才随之而来。”① 这个道理可以运用于黑格尔那个时代。在黑格尔看来，对于历史规律和历史现状的应有认识，在他那个时期也还没有为多数人所掌握，所以他一再强调发展民族的教养，并且以教育人们、教育年轻一代为己任。他认为不完成这种教养，新的社会制度和政治法律制度就不能真正变为现实。关于这一点，荷托1822—1823年冬作的笔记记录着黑格尔的看法：“{拿破仑给西班牙人提供的东西，比他们先前具有的东西更合理，但他们却当作一种对他们是异己的东西，将它推了回来，因为他们还没有教养到那种程度。} 因为一个民族的教养，对于法制乃是属于《最重要的条件》之列。{民众必须具有自己的权利感，具有对自己状况的感受。} 因此一种法制必须表现民

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第653页。

族的精神，表现民族的内在教养。”①

因此问题很清楚，既然一种制度的内容必须表现民族精神，必须适应民族教养，既然民族教养是确立一种新制度的最重要的条件之一，那么教育民众就是不可少的。现在黑格尔清醒地看到，对于新制度的认识，民众还是在本能阶段，因为精神的发展是以本能方式萌芽，萌芽未久，尚未达到完全成熟阶段。所以历史的现状首先是要求人们的认识超出本能阶段，达到新的认识水平，而后才能谈到确立一种合乎“理性”的制度。因此在黑格尔看来，历史不仅尚未达到它的成熟阶段，而且还有一大段距离。

黑格尔认为他那个时期历史现实和人的认识尚未真正成熟，还称不上理想的境界，这也可以从他给哲学提的任务看出来。黑格尔在一页纸上写着：“哲学今日反对一切权威。”②

所谓“反对一切权威”，当然是指反对封建专制权威和教会权威，反对违反理性而强加于人的一切。这句话充分表达了黑格尔晚年的政治立场，这种毫无顾忌的言语，是不多见的，它使人们看到黑格尔老人的内在倾向，看到他是带着反对旧权威的浩大精神结束自己曲折的一生的。哲学在黑格尔老人那里，仍然是神圣的东西，它不放弃自己时代的理性旗帜。哲学在他那里没有磨掉它的正气，既没有变得昏聩无能，也没有变成卑屈的奴才。哲学并没有忘记时代赋与它的使命，它还在倡导反对某些应当反对的东西。不，它在倡导反对一切应当反对的权威！它清楚地看到历史中仍然存在污浊，它清醒地看到它的新原则并未取得胜利，而必须继续开辟自己的阵地。它不向现实传播醉意的颂词，也不欣领别人的阿谀，它自命为“土拨鼠”，它把自己看得很对，它恰如其分地担当了一个渺小而伟大的角色。

---

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第753—754页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第916页。

"哲学今日反对一切权威
不像自然哲学《：》理解存在的东西——
〈实存〉的东西　理论的意趋
而是实践的意趋——一方面与现在调解
　　　　　　　　一方面进行评判"①

黑格尔所指的"现在"（Die Gegenwart）有他的特殊含义，我们不要从日常所用的意义去理解它，更不要从"现前坏的东西"这种意谓去理解它，这点暂时说明一下就行了。我们要强调的是黑格尔不仅认为哲学有理论意义和目的，而且有实践意义和实践目的。当然，他是以理论研究为己任，他所说的哲学的实践是对现实存在进行批判，进行估价。他不认为自己可以直接实践他的理论，毋宁说是寄托于他人，他的直接任务是使别人理解自己的理论。这就是说，他不把自己当作直接实践家，这表现了他的缺陷，但这是他自己也认识到的缺陷，他不只认识到他不能直接变革现实，而且有这方面的现实经验，他了解时代条件还不足以使他自己实现自己的理论。

黑格尔说，"现实的东西是合理的。但并非实存的一切都是现实的。恶劣的东西是种其本身就是残缺的和微不足道的东西。自由是什么，这是需要理解的，只有这样，理论的精神才会使自己解放。精神不能作概念理解的，就是同它对立的东西，对它便是一种他物。如果精神已理解这种东西，随后它就会掌握事物的实体，并且在事物那里也就是在它自身。当我得到了太阳的概念，我确实并未拥有太阳的外在的实存，〔而是〕但却拥有它的实体。

与这种理论的意趋相联系的，是实践的意趋，概念今日正是这一时代的观点。人们根本不再把单纯基于权威的东西看作有效

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第916页。

的东西，法律等等通过概念才能使自己合法。”①

黑格尔严格地把现实的和合理的东西，同实存的东西，同恶劣的东西区别开来，其明确的程度远远胜过1820年的《法哲学原理》，使人们再也不能把他的观点归结为“保守主义”，归结为庸俗的辩护论，归结为普鲁士官方复辟哲学。同时，黑格尔作这种区分，其不言而喻的背景是承认现存的东西并非一切都合乎理性，都是现实的，不言而喻地包含着承认存在着恶劣的东西，存在着同精神对立的东西。他藐视这类东西，认为他们既然不符合理性，不具有真正的现实性，就只能是某种无足轻重的东西，最终将化为乌有。

黑格尔把紧要的事情放在精神解放问题上，他显然认为理论认识尚未完成，理论精神的解放仍然是一个有待进而解决的问题。历史和时代的课题是实现自由，这一方面是世界精神的过程，同时也是人们达到自由意识的过程；对于自由的真正实现，两者缺一不可，两者一起才能构成一个体系，一个完整的链条。因此，如果说近代已到一个新的阶段，世界精神达到了新的自由，并且这种自由已为一些人多少自觉地所认识，那它还没有为整个时代所自觉认识。所以关键直接就在于整个时代达到自觉认识。

我们决不同意黑格尔把历史和时代发展的本质说成是世界精神的发展过程，是世界精神在世界历史中实现自己，认识自己。我们只是要说明，黑格尔的这种唯心论观点并没有使他得出结论说，历史在他那时已到了不再发展的顶点，反之，我们看到在他的唯心主义观点内包含着承认历史和时代进一步发展的想法。

黑格尔说，“概念正是这一时代的观点”，这句话包含着黑格尔的一个宏大蓝图：他要把时代的认识和实践提高到他所揭示

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第923页。

的原则的水平。黑格尔曾说："精神是完全普遍的，世界精神是这样：它在世界历史中完成自己，在其中使自己显现出来，表明自己是自己的儿子：在它的对象性中表现出它的整个本质，这个儿子爱它，它在他这里是在它自身。它在世界历史中、在现实性中完成自己，认识自己；这一形式现在是哲学的事情。"①

这样，既然从历史上看，精神是以本能方式萌芽，那自然就还没有达到概念阶段，也还没有达到哲学形式，整个时代对自由的认识就有待提高。人们不难估计，近代多数人理解黑格尔那种哲学，决不意谓着走什么平坦捷径。

但是，这里不单纯是认识的历程，而且还有实践的历程，理论上的认识是第一步，与这一步相联系的是实践的历程。在历史实践中，尤其在政治实践中，要人们不以单纯权威为根据，而实行一种以"理性"为根据的制度，决非轻而易举。黑格尔所设想的这种实践至少当时并未完满实现，直到十九世纪四十年代德国资产阶级的政治实践也没有达到黑格尔理想的水平，黑格尔政治原则的精华德国资产阶级以后也没有发扬起来，而为马克思主义所批判吸收了。这里可以举一个小小的例子。黑格尔曾说："由上控制自为地就是很为不完善的。官吏是这样：这些人尤其容易倾心于任意"，② 因此他主张给社会团体以权利作为限制。这个问题资产阶级国家以后解决得如何呢？

当然，黑格尔的原则具有唯心主义性质，本身就不可能照样实现于历史，因为他不是严格从历史规律本身说明历史。然而，正因为如此，正因为他看到自己的原则未完全实现于当时的历史，所以他不可能认定历史已完全达到再也不发展的地步。

总之，无论从黑格尔的唯心主义原则的要求来看，还是从其

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第746页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第693页。

中含有的合理的历史现实估量看，他都认为历史和时代并未到达理想境界，因而主张对现状加以分析批判，既不作抽象肯定，也不作抽象否定，而要从“具体概念”的高度加以认识，以期达到一种新的实践水平。黑格尔是这样表明他的观点的：“某种东西是法律〔或法则〕，这一历史根据是我们考察的一个方面，但它是否自在地就是正当的，这是另一个问题。这个问题今日已把自己提到最高度。〔相反〕从这一方面看，这一学说具有特殊的实践的重要性。”①

黑格尔把精神的历史发展，分作“四个王国”：东方王国、希腊王国、罗马王国和日耳曼王国。东方王国，希腊王国，以及罗马王国，都属黑格尔时代以前的历史环节或历史阶段，这几个环节不算历史发展的最高环节，这是自明的，它们不可能不再发展，也是自明的，因之向来不存在有关争论。问题仅仅出在日耳曼王国这一环节，黑格尔对这个环节到底如何想，是否认为这是人类历史的终极阶段，如果说他认为这是人类历史的终极阶段，那么这是否是一个排斥发展的阶段？这个阶段在他那时是否已臻于至善至美，因而就此止步？这一点正是我们试图弄明白的。

首先有两点应当说明。第一，历史的四个“王国”的划分，是一种带有相对性的划分，它是不完全的，是在历史产生国家以后才开始的划分，原则上不包括原始时期。黑格尔把国家出现以前的历史算作史前时期，前国家状态是有民族但无国家的时期。②

第二、就日尔曼世界本身说，也有一个发展过程，也分几个

---

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第923页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第二卷，第809页。见《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第355页。

时期，这至少证明日耳曼世界曾经是流动的，本身是有历史的。①这是一个漫长的、充满曲折和斗争的历史过程，它包含着日耳曼各民族由原始时代、经中古时代到近代、“现代”，从低级到高级的历史发展。只是经过这一漫长而艰辛的历程，日耳曼各民族才造成自己的世界，才达到历史水平，并且真正成为那个神秘的世界精神在新阶段的代理者。因此，日耳曼各民族在民族大迁移时期，在中世纪，都还没有达到它们所代表的原则的高度，都还没有实现自己的使命，只是到第三个时期，即从宗教改革到黑格尔生活时期，它们才达到世界精神所要求于它们的高度。“日耳曼世界的第三个时期是从宗教改革起一直到我们时代。自由精神的原则在这里已成为世界的旌旗，从这个原则发展出理性的各个普遍的原则。”②

这里，黑格尔把日耳曼世界的第三个时期的后限划到他那个时期，但他没有明确说第三个时期到他那时即已中止。他只是说第三个时期一直到他那个时代，没有在此提供根据，使我们能够据以断言黑格尔认为第三个时期到他在世时期已到终点。反之，我们看到黑格尔是说，到第三个时期理性已成了世界旗帜，从自由精神中发展出理性的一些基本原则，也就是说，理性已经成为时代向前的指针和号召，理性的原则在发展，在实现，在具体化。人们可以说理性已高度发展，已高度实现，但不能说已不再需要发展，不再需要实现。因此在黑格尔看来，历史发展现在已达到很高程度，但并未高到不发展的地步。

黑格尔把日耳曼世界的第三个时期称作“新时代”，把它又分作三个附属时期：宗教改革、宗教改革后历史变化、启蒙和法

① 参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第459页。《黑格尔著作》，第十二卷，第491页。

② 《历史哲学讲演录》，《黑格尔著作》，第十二卷，第417页。参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第390页。

国大革命之后。①这三小段不是断然分开的，而有它们的连续性，由于这种连续性，而使这个阶段的历史成为一个虽属曲折，但却统一的过程。而且，在黑格尔的思想上，这一过程仍在继续，仍然有待于继续发展。黑格尔肯定宗教改革运动的成就，热情颂扬这次改革所确立的原则，他说道："于是，新的、最珍贵的战旗展现出来了，各民族集合在它的周围，这是自由精神的旗帜，这一精神是在它自身，更确切地说，是在真理之中，并且只有在真理之中才是在它自身。这是我们在其下服务的旗帜，是我们擎举的旗帜。从那时直到我们现在的时代，除了把这一原则寓设于世界之内，过去和现在都没有做别的事业，这期间自在的调解和真理在形式方面也在成为客观的。形式属于一般教养，教养是实现普遍东西的形式，而这就是一般思维。权利、所有制、伦理、政府、制度，现在必须用普遍的方式加以规定，以便它们能是合乎自由意志的概念的，并且能是理性的。"②

非常清楚，从宗教改革到黑格尔生前，历史所做的是同一工作，都是实现主体和客体统一或和解的原则。这在黑格尔看来，是一个伟大的事业，是在现实世界、以整个历史幅度实现这个原则。他表述自己思想所用的唯心主义方式不是我们这里所要分析的问题，我们所要着重指明的，是黑格尔认为这一事业在他那个时期仍然在继续进行。不仅如此，黑格尔还提出如何进一步沿着宗教改革所开始的方向改造社会生活的各个方面，使历史在各个方面能合乎"理性"的本质。这里黑格尔显然怀有一种巨大的改造社会的宏愿，这里黑格尔充满了乐观主义，充满了战斗激情，他自豪地在为资产阶级革命效力，在这块战场上自豪地擎举着资

---

① 《历史哲学》，三联书店，1956年版，第459页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第496—497页；
参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第463—464页。

产阶级革命的旗帜。

黑格尔是个乐观主义者，坚信人类有一种臻于完善的本能，坚信人类可以认识真理，坚信人类可以通过自己的力量实现自由，他用世界精神本身的规律论证自己的这种信念。因此，黑格尔并不排斥人类可以达到某一最终阶段，这一阶段开始实现历史的理想境界。在他看来，理想的社会不是可望而不可及的彼岸世界，历史的最终和最高的阶段是可以实现的，并且已经开始实现了。

黑格尔认为，历史的最终或最高的阶段出现于西方，西方是历史的终点；①历史最成熟的阶段开始于日耳曼世界，这是人类的老年时代。②整个世界，都将渐渐达到西方的水平，达到日耳曼世界所实现的原则，特别是日耳曼世界第三个时期的原则。黑格尔说："随着这一形式上绝对的原则，我们就到达历史的最后阶程，到达我们的世界，到达我们的时日。"③

但是，这个所谓的"历史的最后阶程"，在黑格尔心目中，并非僵死不动的阶段，也不是到他那时已十分完善、以致不再发展。历史到近代，从宗教改革，中经一系列变迁和动乱，甚至倒退，一直到启蒙运动和法国大革命之后，其主要成就是在新阶段确立了精神自由的原则，理性的原则，并在一定程度上实现这一原则。然而就是到黑格尔那时这一原则也还没有完满实现于日耳曼世界，更不要说实现于世界其他地区了。因此这一原则仍然有待进一步实现，因为它仍然未超出是形式的和抽象的原则。而正是由于这一缘故，所以历史仍然存在着有待解决的问题。

这里除了原则本身有抽象和具体之分而外，又有原则和实现之分。黑格尔在历史哲学讲演的开始部分就要求重视原则同其实

①② 参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第148、153—154页。

③ 《黑格尔著作》，第十二卷，第524页；参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第489页。

现之间有别。他说："日耳曼诸民族在基督教内才达到了这样的意识：人作为人〔是〕自由的，精神的自由构成人最特有的本性。这种意识首先在宗教中，在精神的最内在的领域中展示了出来，但是使这一原则也形诸世界本质之内，这是一个更为广阔的课题，解决这一课题，实现这一任务，要求一种长期而困难的教养工作。"① 接着黑格尔就说："原则向世界状况的这种运用，通过原则彻底改造世界的状况，使之贯穿着原则，是长期的行程，这一行程〔构成〕历史本身。对于作为这样一种原则的原则，和它在精神与生活的现实中的运用，亦即在其中的贯彻和采用，这种区别我已提请注意了；我们将立即进而回到这一点：这是我们科学中的一个根本规定，需本质上把它在思想中确立起来。如同这一区别现在在基督教原则方面、在自由的自我意识方面，在此先已被显现出来一样，它本质上也同样发生在一般自由原则方面。世界历史是自由意识中的进步，是我们必须在其必然性内加以认识的一种进步。"②

自由的原则本质上已经形成，但没有变为现实，或者说尚未完全成为现实，原则同其实现尚有距离，这是由历史发展的长期性、曲折性所决定的。原则同其贯彻和采用的距离，不是偶然形成的，也不是一般意义上的距离，而是带有历史意义的距离，是历史本身需得走过的距离。揭示这一距离，使人们认识这种区别，这不是进行一般的议论，而是历史哲学的一个根本任务。黑格尔要求人们不要忽视他所论述的这一区别，而要求人们重视它，要求人们牢记这一点，接着他就把这一点和整个历史的规律、

① 《历史中的理性》，霍夫迈斯特版，第62页。见《黑格尔著作》，第十二卷，第31页，参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第57页。

② 《历史中的理性》，霍夫迈斯特版，第62—63页。见《黑格尔著作》，第十二卷，第32页，参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第57页。

整个历史进步的必然性，直接联系起来，把他的辩证历史观直接贯彻到日耳曼世界的演变，从而告诉我们：他决不认为历史到他那个时期已达到至高无上的顶峰，他决不认为整个历史会有朝一日停止发展，达到一个名曰最高理想的、实为停顿僵死的“阶段。”

为了继续说明黑格尔历史发展观的真意，还应该回到他的法哲学中关于日耳曼世界的阐述。对于我们的目的，黑格尔柏林时期的有关阐述，确是不可少的资料。

霍迈耶尔记下的1819—1820年冬期黑格尔的讲课中，日耳曼王国也是第四个王国，他把这一王国称为“内心王国”，它的内容是克服罗马王国这个分离、痛苦和不幸的世界，恢复精神的统一，但其中明确讲到新的同一并不排除差别。霍迈耶尔的笔记写道：“内心王国——克服对立，精神从这种痛苦脱出，并恢复到它的同一。这种统一不再是实体的，而是从内在方面发出，是更高的精神的统一，〈它〉以自由整体为自己的领域，在此区别也适逢自己的权利。”① 黑格尔也讲到这段历史在各民族间还不平衡，其他民族会达到日耳曼世界的原则，他说：“其他一些民族一方面在世界历史意义上未及引人注目，另方面它们会和先前诸原则的这一结合联结起来。”② 从新的统一不排除区别，从新的原则未在世界幅员实现自己，自然就构成了历史继续发展和变革的可能性与必然性，自然就排除了停滞到顶的可能性和现实性。

黑格尔在1819—1820冬期的讲演中比1820年《法哲学原理》更清楚地讲明日耳曼王国的原则并不是日耳曼各民族自己的创造，这一原则是由以色列民族创造的，“以色列民族是这一内在性的原则，爱的原则，内心与其对象同一的原则的诞生地——重建最初的统一性=神的本性和人的本性是同一的本性”。③ 这

①②③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第344—345、345、349页。

一原则在基督教内确立起来，日尔曼世界的使命是实现这一原则，“根据这一原则去塑造世界形象，这是委托给北方民族的。”① 因此，日尔曼世界是自由原则或和解原则的实现者，而不是它的缔造者。

黑格尔在这次讲演中也阐述了新时代的原则。他说，“新时期——和解的完全的原则——人眼光不再单纯向着彼岸，而是向着地球，转向现在（wendet sich an die Gegenwart），而且试图实现现在。——人意欲在自身之内、在自己意识之内拥有真实的东西，人眼观自己的双手，理解自己的胸臆。

“现在不再遭受到蔑视和贬斥，而是在国家中合理地赋以形态；宗教不与国家敌意对立，而是作为同一理性的感觉。意识，不过却是在被表象存在的形式内罢了。

“最后的和解《是》《通过》科学对理性东西的认识：理性作为国家和宗教是同一物——个人特殊性的实现　　但同时是合理性的满足。——理念在国家中的实现，不管是《为什么》，像特殊意识似乎在理解这一实现那样。

“我们时代的倾向是：自我意识似将经历实体的统一，但特殊个人的东西被允许自由，这点正发展开来；自我意识会发现这样的基地，它的行动会变成……《？》应是在进行生活的一种创造，实现理念。——”。②

黑格尔的这段话是对近代社会发展的热烈颂扬。他的颂扬包含着两个方面：一个是实在的方面，一个是幻想的方面。在实在的一面，他用自己思辨哲学的语言概括了近代的历史进步，指明近代人和中世纪的人相反，目光从彼岸转向此岸，由天国转向现世，由人为神的名义作牺牲，转向为人自己创造自己的幸福，彼

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第350页。
② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第--卷，第351页。

岸和此岸的对立，天国和尘世的对立，上帝和人类的对立开始在理论上和实践上克服，“和解”的原则开始实现。人发现了地球，看到了现世的价值；人发现了自己的认识力量和实践力量，在自己生存的土地上实现了翻天覆地的变革，历史以空前的速度，以崭新的面貌出现在人们面前。这是历史事实，近代历史不管花了多大代价，它创造了中世纪无可比拟的成就，没有近代文明，就谈不上当代和未来的历史。

从黑格尔的幻想方面看，他把近代设想为人类最高历史阶段的开始，把资产阶级代表的社会想像成人类理想境界的发端。这的确是幻想，因为它不符合历史发展的实际。但是黑格尔的错误不在于认定人类历史有它最高最后和最理想的阶段，因为按照历史辩证法人类社会总会有一个最高的理想阶段。他的错误在于把近代社会的开始，即资产阶级上升时期的历史，看作人类理想社会的肇始，这充分表现了他的时代观的局限性和他的阶级的局限性。其实，人类最高的历史阶段并不是从资本主义上升阶段开始，资本主义仍然是私有制和人剥削人的社会，是个暂时的历史时代，资本主义如同它必然产生一样，也必然灭亡。人类理想社会的开始，是在社会主义阶段，即共产主义的低级阶段。而这样一个开端也将是矛盾的和曲折的。比之以往历史，社会主义时代是人类历史的开始，以往历史严格说只能算作“史前时期”；真正人类理想的历史阶段是共产主义的高级阶段，那时才真正是“一切人”都自由，“一切人”都平等的社会。

黑格尔虽然把理想的人类社会的开端弄错了，但并没有进而扩展他的错误，没有荒谬地认为在他那个时代，历史的理想阶段已完满实现，已完满到不会继续发展的地步。从上面的引语中可以看出，黑格尔认为最终的或最本质的“和解”是要对世界、对意识取得科学认识，即哲学的认识，他并不认为他的时代已普遍

达到这种认识，更不认为他的时代已经在各方面称得上是实现了这种认识。

在个人和社会关系问题上，黑格尔所企求的“和解”，是个人和社会的一致性，个人和社会之间没有僵硬的对立。个人可以有自由，有特殊性，同时又能满足理性，满足整体要求。这种状态在他那时是否已完全实现呢？他认为没有。上述引语最后一段话就是证明。他认为，个人自由在近代肯定已发展起来，但这种情况似乎和整体的要求有所矛盾，因此如何使个人自由合乎理性要求尚待历史解决，个人可能而且也应当找到与整体一致的基础，使个人的行动成为“实现理念”。在对近代趋势的估计上，在解决个体与整体的矛盾上，黑格尔在此显得是在探讨摸索，想给近代原子式的个人揭示一条他认为更符合理性的途径。如果我们看看黑格尔对市民社会的分析，那就会十分清楚地理解他这方面的思想，看到这是他萦萦于怀、苦思焦虑地力图加以解决的问题。

黑格尔在1820年《法哲学原理》最后一节中强调此岸世界与彼岸世界的“对立”已“自在地”消逝，说真正的和解已成为客观的，在把国家展现为理性的现实，自我意识在有机发展中正在找到自己实体知识和意志活动的现实，① 其精神就是在说历史还在发展，还需要继续发展。只要联系上述引语，这一点就可以理解。同时，我们应当顺便注意在黑格尔哲学中“自在”是什么意思，注意“自在”和“自为”以及“自在自为”不同，自在和现实也有别。这种德国式的、微妙的区别，马克思是很精通的，例如在《论离婚法草案》一文中马克思就指明黑格尔说婚姻“自在地”不可离异并不排斥承认离婚的必要性，因为自在和实存并不

① 参见《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第二卷，第815—816页；《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第360页。

处处一致，如果借婚姻本身的不可离异性来反对必不可免的离婚事件，那是荒谬的。① 由此可以得知，和解自在地形成，和它事实上的实现并不完全是一回事，说和解自在地已形成，对立自在地已消逝，同承认它们实际上也已完全如此，那是两码事。

荷托所作的笔记内没有记下黑格尔1822—1823年冬期如何讲世界历史的行程，只是可以明白看到黑格尔把世界历史看作精神的最高定在，讲“在世界历史内精神才脱去它的所有特殊性，把自己提高为它自己本身的最高定在。”② 可是，格利斯海姆1824—1825年冬期的笔记中对世界历史问题的阐述却较为详细。

在格利斯海姆的笔记中，关于日尔曼王国是这样表述的：“第四，从精神自身和它的世界的这种丧失，从精神的无限痛苦——以色列民族过去已被看作痛苦的民族，冲回自身内的精神，在其绝对否定性的极端，在自在和自为存在的转折点，把握了它内在的无限肯定性，把握了神的本性和人的本性统一的原则，把握了在自我意识内和主体性内显现出的客观真理同自由的和解，这一和解转交日耳曼诸民族的北方原则加以实现。

“此即这样一点：抽象的普遍性应能凭借绝对自由的思想、凭借自由的精神，变为充实的，变为具体的，并且自由的精神不是把抽象的内在性，而是把主体的精神作为自己的肖像，作为自己的主体性。既然具体的精神是对象，是目的，那就会有它的实际：它给自己以对象性，使自己成为一种现实，成为世界的一个整体。

“这就是国家，在其中主体的精神获得它的满足，在其中已在达到它最内在的直观，在其中获得这样的意识：它作为外在世界，与它自己对立，获得自己，外在世界的规定不是别的，而就

① 参见《马克思恩格斯全集》，第一卷，第183—184页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第839页。

是它自己的规定。这样它就已在同它自身和解。

“至于和解之能变为自为的，那就需要明见，唯有思维才提供这种明见。所以这一讲演的目的原是去认识这点：当精神客观化时，精神必定有什么内容，现前现在的、现实的、伦理的世界的性状必定是怎样。”①

黑格尔的话使我们想起了马克思对他的分析批判。马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中把黑格尔的法哲学看作德国资产阶级关于“现代国家”的抽象阐述，指出这种阐述虽然与德国资产阶级的现有发展有联系，但它所设计的现代国家对德国来说还是“彼岸”，因此他对黑格尔法哲学的批判是对德国未来资产阶级国家的批判。马克思是真正了解黑格尔的法哲学的实质的，这可以从黑格尔上面的话得到证实。黑格尔说他要认识精神客观化时内容必然如何，将使世界得到何种性状，这是要用现代国家的方案改变德国的现状，他揭示现实中的理性和精神是同德国未来联在一起，是为了德国未来的发展。因此，尽管黑格尔和马克思互相对立，但他们至少在两点上却是共同的：1）.德国尚未达到现代国家水平；2）. 黑格尔的思辨的法哲学含有为未来国家设想的意图和内容。可以设想，如果黑格尔真的认为历史到他那时已无需发展，假如他真的认为那时普鲁士国家已经是历史发展的顶点了，上述情况怎么可能出现呢？

的确，黑格尔认为近代已开始实现人类历史的自由原则，他有一个历史发展的三段式框架或结构，第一个阶段是主客直接同一，第二阶段是主客对立阶段，第三个阶段是更高阶段上主客统一的阶段。从人对自由的认识说，也是分作三个阶段：东方世界仅知“一个人”自由；希腊、罗马世界认识到“一些人”自由；日耳曼世界认识到“一切人”自由，认识到人作为人其本质是自由。

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第751—752页。

前面我们已说明黑格尔把人类理想阶段的开端放错了时代，认为从资本主义上升时代，人类社会理想阶段即已开始。现在我们要指出，黑格尔的理想原则带有抽象的性质，他所理想的主客统一原则不可能直接实现于资本主义社会，因为资本主义社会带有阶级对抗的性质。所以黑格尔对理想社会抽象原则的设想结果就不但与资本主义固有的规律相矛盾，而且同他对资本主义社会异化现象的阐述相矛盾。

但是黑格尔关于历史辩证结构的概括，关于人类对自由认识的发展所作的概括，决非毫无可取，而是可以批判改造的。事实上马列主义经典作家已原则上完成了这种改造。马列主义关于历史否定之否定进程的思想，关于民主自由从量变到质变的思想，关于事实上的民主和事实上的自由的思想，关于共产主义是异化的克服的思想，都同黑格尔的辩证发展观有着联系，虽然说两种思想体系是对立的。

黑格尔哲学以及整个德国古典哲学，继续发展了近代人文主义和启蒙思想的传统，论证人的本质是自由，人是历史的中心，这有着重大的历史功绩，有着超过他们本人预测的结果。恩格斯曾经正确揭示说，现代社会主义，“就其理论形式来说，它起初表现为十八世纪法国伟大启蒙学者所提出的各种原则的进一步的、似乎更彻底的发展。”① 我们也可以说现代社会主义是黑格尔哲学以及整个德国古典哲学的彻底发展。例如，黑格尔说理想时代的原则是主客观的更高统一，那时主客虽然有别，但无对抗、分裂、敌对，世界是人的世界，是人的自由的实现，这对理想的自由和必然的关系总还是一种含有真实内容的表述。再者，黑格尔认为近代已开始把握了“一切人”都自由的原则，以后便是要把这一原则变为现实，这种想法并非疯人的梦呓，以后的历

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第三卷，第56页。

史确是在把资产阶级思想家最初提出的人与人平等的理论进一步彻底加以改造和发展，向人与人事实上平等、一切人事实上自由的方向发展。因此，黑格尔对一切人都自由这一原则的唯心主义的论述，他实现这一原则的要求，都不应当一笔否定了事，更不应当武断地说黑格尔认为历史已尽善尽美，无需进一步发展，把黑格尔看作一个完全没有理想的庸人，一个完全没有眼光的蠢才。

恩格斯曾公开表示说："我们德国社会主义者却以我们不仅继承了圣西门、傅立叶和欧文，而且继承了康德、费希特和黑格尔而感到骄傲。"① 我们应当研究历史发展观上马克思主义和黑格尔主义之间极为复杂的关系，而不宜用自己粗率的结论代替和取消这种关系，或者把它简单化。

---

① 《社会主义从空想到科学的发展》德文第一版序言。《马克思恩格斯选集》，第三卷，第378页。

市民社会未达到真正理想

黑格尔在《美学》中说："真正的理想不只在于人一般已超脱对这些外在方面的单纯严格的依赖性，而是在于同时有种余裕，它使人能够借助自然手段从事一种既自由而又欢快的表演。"①

黑格尔关于真正理想的社会生活的提法具有深刻的历史内容，这样的论点使我们对这位哲学家的深知灼见，对他的高尚精神境界，有了新的认识。的确，黑格尔除了他的容易被看到的庸人气息，还有不容易看清的内在理想。只有理解后一面，才能理解黑格尔哲学带来的革命后果，才能理解他对后人的那种强烈的吸引力。黑格尔一生痛恨崇尚奇迹崇拜，我们也无意把黑格尔哲学的影响视为奇迹，因为他的哲学对后人的启发实在有一种自然而然的原由。

黑格尔所说的真正的理想境地，迄今以前都不曾现成地存在于历史，成为某一社会形态的主导状况，而是以个别的、局部的、残缺的本质形态存在，因此从历史的非理想现实中抓住这种理想的内在本质，把它提炼出来，以抽象纯粹形态概括出来，就需要至少具备几个条件：处在社会否定方面、具有理论认识能力

① 《美学》，柏林建设出版社，第270页。参见《美学》，商务印书馆，1979年版，第一卷，第328页。

和具有变革现状的要求。黑格尔具备这几个条件，所以他能作出这种超过前人和同时代人的概括。

黑格尔关于真正理想的概括，可以看作是历史唯物主义未来社会观的萌芽，它经过生长的质上不同的阶段，经过自然淘汰和人工选择，终于开花结果，进入人类思想的宝库。他关于真正理想的阐释，为马克思主义所吸收，在马克思主义对未来社会的表述上，留下了自己的印迹，适如古生物在今日巨岩上保留着自己的痕迹一样。

黑格尔关于真正理想的表述，讲了三点意思：第一、人依于自然，但不严格依赖自然，人不是自然的奴隶，人在自然面前有自己的自由；第二、人在自己生存手段上，既不匮乏，又不奢侈，而有某种余裕；第三、人利用自然，人的劳动是一种自由而欢快的劳动，这种劳动不带有被动受苦的性质，与其说是劳动，不如说是表演，游戏；发挥自由是它的特点，表现欢乐和得到欢乐是它的进程与结果。这三点意思确实可以在马克思主义中看到它们的影响。

为了说明这一点，可以引证恩格斯的一段话。恩格斯说："一旦社会占有了生产资料，商品生产就将被消除，而产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。生存斗争停止了。于是，人才在一定意义上最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在却受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些直到现在都如同异己的、统治着人们的自然规律一样而与人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用起来，因而将服从他们的统治。人们自己的社会结合一直是作为自然界

和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才在主要方面和日益增长的程度上达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”①

黑格尔关于真正理想的认识，当然和科学社会主义的认识有天渊之别：黑格尔没有也不可能提出消灭资本主义制度，并认识到无产阶级的历史作用以及人类历史的社会主义和共产主义前景；他并不拥护改变私有制，不知道商品生产的发展命运；他未强调改变人与人的关系对改变人与自然的关系具有重要意义；如此等等。所以黑格尔的思想不但与马克思主义时代不同，任务不同，阶级立场不同，哲学世界观基础不同，而且在历史未来观或理想社会观的许多原则上都不同；这里有量的区别，更有质的不同。

可是我们可以理出一条线索，说明马克思主义关于未来社会的论述，是有它的思想源流的，除了社会存在这一主要来源，也还有理论来源，在理论上也是总结人类对理想世界探讨摸索的结晶。从人类摆脱自然界以来，就在不断摸索自己内部的理想关系，摸索理想的人与自然的关系，在这个过程中不时闪耀出光辉的猜测，但充满了幻想、谬误，只是到近代才可能开始从科学研究角度对待这个问题，但真正开始成为科学，只是马克思主义出现之后的事。马克思主义科学的共产主义理论，只有经过人类长期曲折的探讨，经过成功的、失败的或正确的和错误的摸索，积累到一定程度，才产生了质的飞跃，产生了革命性的变革。

就马克思主义和黑格尔的关系来说，黑格尔关于人自己创造

---

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第三卷，第323页。

自己，关于异化及其克服，关于自由和必然的关系，关于人和自然关系的演变、关于理想的人与自然的关系等等问题上的论述，都比他的前人有所前进，他的成果对马克思主义有巨大的启发作用，没有他那些成果，就不可能有恩格斯那种论述，至少是不可能有恩格斯现在这种形式的论述。

黑格尔关于真正理想的论述，在马克思关于共产主义社会的论述中也有它的痕迹。马克思在《哥达纲领批判》中说："在共产主义社会高级阶段上，在迫使人们奴隶地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！"①

马克思的思想和黑格尔的理想观的联系表现在：第一、两人都认为理想的社会中人利用自然力，要给自己创造出丰裕的生活手段，如果衣不蔽体、食不果腹，或者只能达到刚好维持衣食的程度，都不足以称为理想生活，只有超出维持生存所需的程度，才开始有理想生活的前提。

第二、在劳动问题上，两人都认为理想的劳动不单纯限于满足生存需要，解决社会的生存问题，反之，理想的劳动固有的特点是自由，是快乐，是美的创造与享受。如果限于维持生存，那是停于必然性范围，只有越出这一范围，才能谈到自由。因此劳动的必然性和劳动的自由性真正联结起来，才是合乎理想的。

这是马克思和黑格尔思想的联系，这种联系存在于他们思想的相互区别和相互对立之中，我们不应当仅看到他们相互关系的

① 《哥达纲领批判》。《马克思恩格斯选集》，第三卷，第12页。

一面，而否定他们的另一面。他们这种关系是思想发展辩证规律的一个最典型的例子。过去我们片面强调了马克思主义和黑格尔主义的对立，不适当地忽视了两者的联系，在讲联系上也只是限于讲两者在辩证法方面的联系，而忽视了其他方面的联系。特别是在历史发展观上，完全否认在历史理想的探讨上黑格尔和马克思主义的联系，断言黑格尔的辩证法只是面向过去，只是美化现状，完全不想未来，完全没有理想，甚至用断言黑格尔把普鲁士视为理想的顶点这类的话抹煞黑格尔的历史发展观和科学共产主义的联系。针对这种情况，我们有必要稍微讲讲这种联系，希望通过探讨黑格尔的历史观和科学共产主义的联系和区别，继续探讨人类理想的发展问题。这种探讨固然关乎未来，但同时也关乎现在，一个社会假使不能进一步发展人类对理想社会的认识，它就会失去生命力而被历史所否定。

恩格斯说："我们德国社会主义者却以我们不仅继承了圣西门、傅立叶和欧文，而且继承了康德、费希特和黑格尔而感到自豪。"恩格斯的自豪感是反映了实际状况：科学社会主义和共产主义以空想社会主义为理论源泉，同时也与黑格尔代表的德国古典哲学有联系。

我们现在再回到黑格尔的理想观上来。上面似乎可以证明黑格尔是一个有理想的人了，可以证明黑格尔哲学中存在对人类理想的论述，并且他的论述具有一定价值，达到了一定的高度，以致在马克思主义中仍留有他的印迹。现在的问题是黑格尔是否认为"真正的理想"已在"市民社会"完全实现，是否黑格尔认为资本主义社会在他那时即已是理想的社会，业已达到人类理想社会的顶峰，以致历史已经可以到此止步。

这个问题应当让黑格尔本人先来回答。黑格尔说："然而同牧歌状况对立的普遍文明状况，在相反方向上也有许多障碍。需

要与劳动、兴趣与满足之间广远的联系已依其整个幅度完全发展起来，每个个体都离开其独立性而限制于对他人依赖的无限系列，他自己本身所使用的东西不是全然不属于他自己的劳动，就是仅有很小一部分属于他自己的劳动；不仅如此，所有这些活动还不是以个人活动的方式进行，而是越来越机械地按一般规则而进行。于是便在这种工业文明和相互利用与排挤他人中一方面出现最惨烈的贫穷，另一方面如若要避免穷困，就必定有些个人作为富人出现，以致摆脱满足他们需要的劳动，能致力于更高旨趣。在这种余裕状态，自然随之也就消除了对无限依赖性的不断的反映，人也更多地摆脱了谋生的所有偶然事故，同时也不再染手肮脏的谋利活动，但人因之也就在其直接环境中不那么自在，就象环境显得是他的作品那样。他摆设在自己周围的东西，并不是由他创造的，而是从现存的储藏物中取来，是由他人生产的，而且大都是以机械的、从而是形式的方式生产的，通过别人的努力和需要所形成的长链才到达他之手。”①

黑格尔说的“普遍文明状况”，是指“市民社会”的状况。所谓“市民社会”即是我们所说的资本主义社会，黑格尔断言这个社会对理想的艺术不利，对理想的艺术形成许多障碍。之所以形成许多障碍，是因为这个社会的状况与真正理想的一般规定不相吻合，换句话说，资本主义社会状况与理想的社会生活本质有矛盾，也就是说，资本主义社会生活的实际没有真正体现出人类理想生活的本质特点，历史在这里没有真正实现理想的境界。

黑格尔在这个问题上看得比较具体，许多方面相当深刻，这和他从年轻时就研究资产阶级政治经济学有关，也和他不断留心研究英国政治和经济分不开，如果仅仅限于观察德国、限于观察

① 《美学》，柏林建设出版社，第272—273页。参见《美学》，商务印书馆，1979年版，第一卷，第331页。

普鲁士，那一定不可能对资本主义社会有这样的认识。

黑格尔正是从近代资本主义社会一般状况，从工业文明方面看待“市民社会”的缺陷，看待这个社会不理想的一面。他和庸俗经济学家的辩护论不同，当资本主义刚刚暴露出它的内在矛盾，他就看到这个社会的一些严重缺陷，而那些庸俗经济学家却是在资本主义内在矛盾已明朗化之后，极力粉饰和掩盖这个社会的致命伤。黑格尔和古典经济学家一样，能够在一定程度上面对资本主义的弱点，他和古典经济学家一样，在对待资本主义上同庸俗经济学有本质的区别。我们不应当断言黑格尔主张历史到他那个时代已尽善尽美，不可能也不需要继续改变，这样做是不符合黑格尔哲学的实际的，这样做无异把黑格尔和庸俗经济学家置于同一行列。

事实上黑格尔哲学和古典经济学一样，存在着对资本主义的批判因素，这些因素可资吸取，进一步在新的基础上发展，得出超过它们本身范围的结论。所以问题在于善于发掘他们这些因素，抓住这些因素，加以改造和发展。闭眼否认这些因素，高傲地鄙弃这些因素，笼统地说这些人是为现存制度辩护，似乎他们除了为资本主义进行论证之外便没有任何其他东西，那是最容易不过的事。

然而历史是复杂的，因此历史要求的是科学探讨，要求的是分析事实，由事实引出结论。从古典政治经济学到马克思主义，从德国古典哲学到马克思主义，在对资本主义发展历程的认识上确实都有一种批判继承关系，我们应该认识这种关系；人们的认识可能对，也可能错，这是允许的，但不分析任何事实，草率下结论，却应该是一种忌讳，需要首先加以避免。

全面分析黑格尔哲学对资本主义社会的态度，可以看到有两个方面。一方面，黑格尔拥护资本主义，肯定资本主义在近代的

巨大成就，指出它是历史中的进步，是合理的，认为历史从此进入它的最后阶段。在这个意义上，黑格尔哲学不是封建哲学，也不是反对资本主义但却主张倒退到中世纪的浪漫主义哲学，也不是卢卡奇想象的那种批判资本主义的哲学，更不是某些人想象的社会主义哲学。为资本主义的必然性和合理性进行论证，为资本主义在德国胜利开道，这是黑格尔哲学的历史任务，是它的直接方面。

另一方面，黑格尔又不认为历史发展到近代资本主义社会似乎已是十全十美，白璧无瑕。反之，他认为历史还没有止步，也不可能止步，因为资本主义社会仍然不完善，仍然存在需要历史本身对付的问题。在这个意义上，黑格尔哲学又具有马克思称赞的那种“科学的诚实”，它不回避也不掩盖这个社会发展中的弊病，而是在历史允许的范围内分析这些弊病，并企图加以解决，企求历史进一步合乎理想的一般规定。黑格尔认为资本主义社会存在“异化”，①由于他有这样一种认识，所以他的哲学不能算作是为现存制度作庸俗辩护的哲学，而必须承认他的哲学包含着可资进一步发展的批判成分。

为了证明上述分析有所根据，可以引黑格尔一句颇有代表性的话。黑格尔曾经说过，“然而我们将决不放弃也决不能放弃对这样一种现实的、个体的总体性和有生命的独立性的意趋和需要，尽管我们愿意承认那些状况的本质性和发展是有益的和合理的。在这个意义上我们可以赞赏席勒和歌德的诗的青春精神，这种精神试图在近代现有的关系内恢复人物形象已然失去的独立性。”②

① 《美学》，柏林建设出版社，第273页。参见《美学》，商务印书馆，1979年版，第一卷，第332页。

② 《美学》，柏林建设出版社，第216页。参见《美学》，商务印书馆，1979年，第一卷，第248页。

这句话清楚地显示了黑格尔对资本主义社会的态度，这种态度确有两面，不是对资本主义持形而上学的绝对肯定的态度，他清楚地看到现存社会状态使人失去了独立性，变得不是完整的人，不是有生命力的个人了。他在这种情势下仍然关注人在近代的命运，仍然希望人可以成为完全的人，有独立性、有自由的人，非异化的人。他声称决不放弃、永远也不放弃这一志愿，因而称赞德国古典文学恢复人的完整性和独立性的尝试。事实上黑格尔本人也把完成这一任务作为他的哲学的一项课题。这些都足以证明黑格尔仍然抱有宏大理想，证明他是一个怀有理想的人，虽说他的理想带有幻想的性质，没有也不可能找到现实的途径加以实现。

把前引的黑格尔对资本主义社会缺陷的描述，大致系统地归纳一下，也许可以使我们对他的论点的批判性成分有一个更清晰的概念，从而确信黑格尔并不认为社会到他那时已达到不会发展的那种“高度”。

首先，黑格尔认为市民社会的人缺乏独立性，缺乏自由，缺乏个性，缺乏完整性，个人的全面发展受到种种限制，个人的行动自由是局部的，整个来说个人不能不从属于现存社会制度，这种从属关系不是个人和整体的辩证的一致性，一种活生生的统一，因为个人不是一个可以表现整体的统一体，而只是整体中一个无足轻重的小环节。因此，尽管黑格尔认为历史已确立了“一切人”都自由的原则，这一原则也已开始在日耳曼诸民族中实现，但现存状况还是与自由原则有别，与这种原则的真正实现不同，以致市民社会所有个人事实上还是不自由的、没有生命力的、不完全的。

其次，需要和劳动之间构成一条长长的链条，个人不能掌握这一链条，他的劳动不能满足自己的需要，而能满足他的需要的

东西又不是来之于他自己的劳动，因之作为链条上的一环，个人不能不依赖于别的环节，依赖于别人，而所有个人都要依赖别人，都受一条链条的限制，所以个人的自由、个人全面发展的前提就还不存在。个人在一定范围、在一些方面或许可以有自由，持有自己的目的和达到目的的满足，可是从整体的广泛联系来看，这种自由难免就显得微乎其微了。

黑格尔没有说到这条长长的链条在资本主义条件下，有局部或大部脱环的危险，最终必然导致社会的瓦解，他也没有关于资本主义下劳动二重性的理论，不了解商品生产本身就包含着劳动和需要的分离，包含着资本主义的致命矛盾，这种矛盾到资本主义商品生产阶段就渐渐表面化，而所有这些都根源于私有制。因此黑格尔把劳动和需要的矛盾看得不那么严重，足以导致市民社会的灭亡，而开始人类历史真正自由的时代。在他那里，整个来说还缺乏科学理论的必要基础，他的正确之处在于不把市民社会劳动和需要形成的联系看作完全和谐美好的东西，指出资本主义条件下人们不是从自己出发进行创造活动，指出满足人的需要的手段对于人是“异化的对象”。

第三、黑格尔认为资本主义条件下的劳动不合乎理想的规定，不但需要的满足和劳动没有活的联系，而且劳动本身也不是个人的活生生的活动。这种劳动是机械的劳动，这种劳动不直接满足从事劳动的人们的需要，不能使他们自由发挥生命力，不能给他们以乐趣，不能发挥个人的全面能力，而成了一种“辛酸的劳苦”。这样一来，人借以创造自己的劳动，成了对人的一种限制，人对自然的支配力量，成了压抑自己的力量；自由的活动，成了不自由的强制，使人欢快的活动，成了一种无谓的负担。

黑格尔对市民社会中劳动性质的描述，真实表现了资本积累和资本主义工业化初期的经验事实。不仅如此，他还把这样的不

自由的劳动和理想的自由的劳动对立起来。正是这种对立，表明了黑格尔思想的深刻性。诚然，黑格尔不了解市民社会劳动性质是产生于生产力水平的相对低下，是产生于资本家私有制，产生于少数人对物质生产资料的支配，产生于劳动者与生产资料分离，不能支配社会生活，不能真正支配自己的劳动和自己的命运。但是对于这位生活在十八世纪末、十九世纪初的哲学家来说，尤其是在工业资本主义尚不发达的德国，黑格尔的认识能有如此深度，是十分难得的。

第四、黑格尔把资本主义社会的人说成原子式的个人，把那时人与人的关系说成相互利用和相互排斥，这并不特别深刻，然而他对市民社会贫富对立的分析却相当深刻。黑格尔不只一般地指出市民社会那时存在尖锐的贫富对立，而且更进一步把这种对立和理想状况对立起来；不只和理想状况对立起来，而且正确地阐述了这种对立的具体内容，极其深刻地指明无论是赤贫者，还是暴富者，都没有处在真正理想的状态。贫者没有过理想的生活，是因为他们没有理想生活的客观条件——充裕的物质生活资料，同时他们的劳动不是自由欢乐的活动。富者也没有过理想的生活，因为他们虽占有丰富的物质资料，却不从事劳动。不从事劳动，自然就无需吃劳动的苦头，但同时也就不能从事劳动这种自由而欢乐的表演。富人穷奢极欲，把人间一切美好的东西都想抓在自己手里，放在自己家里，但这不是什么真正理想的生活，因为那些东西是别人劳动的结果，不是他们劳动的结果，那些东西对他们是陌生的，他们在自己现成享受的东西当中是“不自在”的，与其说是他们占有这些东西，莫如说是这些东西包围着他们。

黑格尔的上述思想是很深刻，很伟大的。自从产生阶级和阶级斗争以来，就产生了不劳而获的现象。几千年以来庸人们就把不从

事劳动，占有社会财富，进行利己享乐，视为无上的幸福，作为生活的最高目的，把这美化为理想生活，但是，黑格尔戳穿了这种吸血鬼和寄生虫的所谓“理想生活”，站在哲学的高度证明了这种生活的非理想性和反理想性。这是黑格尔的一项功绩，辩证法在他手里具有自己固有的批判精神，发挥了去惑解蔽的作用，显示了它的揭示真理和对抗成见的力量。

黑格尔上述思想在马克思主义中得到了崭新的发展。马克思在《神圣家族》一书内曾写道：“无产阶级和富有是两个对立面。它们本身构成一个统一的整体。它们二者都是由私有制世界产生的。问题在于这两个方面中的每一个方面在对立中究竟占有什么样的确定的地位。只宣布它们是统一整体的两个方面是不够的。

“私有制，作为私有制来说，作为富有来说，不能不保持自身的存在，因而也就不能不保持自己的对立面——无产阶级的存在。这是对立的肯定方面，是得到自我满足的私有制。

“相反地，无产阶级，作为无产阶级来说，不能不消灭自身，因而也不能不消灭制约着它而使它成为无产阶级的那个对立面——私有制。这是对立的否定方面，是对立内部的不安，是已被消灭的并且正在消灭自身的私有制。

“有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。但有产阶级在这种自我异化中感到自己是被满足的和被巩固的，它把这种异化看作自身强大的证明，并在这种异化中获得人的生存的外观。而无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的，并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。这个阶级，用黑格尔的话来说，就是在被唾弃的状况下对这种状况的愤慨，这个阶级之所以必然产生这种愤慨，是由于它的人类本性和它那种公开地、断然地、全面地否定这种本性的生活状况相矛盾。

由此可见，在整个对立的范围内，私有者是**保守的**方面，无产者是**破坏的**方面。从前者产生保持对立的行动，从后者则产生消灭对立的行动。”①

马克思和黑格尔一样，也认为赤贫者和巨富者都是人的自我异化。他认为有产阶级只有人的生存的外观，实际上并不真正表现人的现实，有产者对自己的地位表示满足，不过是处在异化地位的异化现象，是一种幻觉。

这样，从黑格尔关于理想的一般规定同市民社会现存生活的矛盾，从市民社会中赤贫和巨富的矛盾，马克思便提出自己的异化理论，把研究资本主义社会无产阶级和资产阶级的对抗，作为自己异化理论的中心。对于马克思来说，主要问题不在于抽象理想规定与现实社会矛盾，而在于现实社会内部矛盾，以及这种矛盾必然产生的结果，和它未来导致的必然趋向。因此马克思努力探讨了无产阶级和资产阶级的实际地位，指出两个阶级有两种不同的异化，而它们的异化都以私有制为基础。马克思抛开黑格尔所理想的“和解”原则，认为近代社会不是在实现“一切人”的自由，而是在经历最后的阶级对抗。这种对抗直接导因于无产阶级和资产阶级的不同地位和由此而产生的不同的立场。无产阶级处在被否定地位，因此它的利益是否定现存社会，它是革命的、破坏现存秩序的力量，而有产阶级则是社会的肯定方面，他的利益是维护现存社会状况，因而是保守的力量。通过这种分析马克思便从对资本主义社会的阶级分析，得出了废除私有制，废除现存制度的结论。他不是象黑格尔那样寄望于世界精神的力量，寄望于人们对精神自由本质的概念认识，而是看到无产阶级的客观发展过程将为人类真正理想社会的实现创造必要的前提。

应当指出，黑格尔对真正理想的概括，对市民社会现有关系

① 《神圣家族》。《马克思恩格斯全集》，第二卷，第44页。

有碍于真正理想变为现实的分析，并不是个别的、偶然说到的一些论点。上面我们主要是从他的《美学讲演录》介绍他的思想，他在《美学》中的论述也许会给人一种印象，仿佛他那些思想是在论述艺术美、艺术史中偶然闪现出的几点火花。但事实上并非如此，黑格尔曾对市民社会进行过系统论述，把对市民社会的认识放在重要地位，所以他有关市民社会现存缺陷的那些论点，带有自觉论断的性质。特别是在法哲学内，黑格尔专门论述了市民社会，并讲到了这个社会的问题，使我们认识到他确实不认为人类的理想境界那时即已完满实现，似乎除了为现存制度作辩护，无需再追求什么。

黑格尔在1818—1819年冬讲课中分析了劳动分工的意义，一方面肯定劳动分工提高了劳动生产率，使人在同一时间生产出更多产品，并且颇有远见地指出，劳动分工使劳动变得简单化，从而为机器代替人工作创造了可能。另一方面又说明劳动分工在市民社会变成了机械分工，从而带来了不良后果。黑格尔说："劳动分工愈广泛，它就变得愈缺少精神，变得更机械，它就愈加更多地贬低人的地位，并使人依赖于劳动的这一个别方面。"①

黑格尔的话很清楚，无需作什么解释，他无疑看到了资本主义下劳动分工不理想的一面，所需说明的只是黑格尔与他早年不同，现在是更鲜明地从工业资本主义劳动过程分析问题，如同在整个历史方面一样，黑格尔在许多重大的政治经济学问题上，也力争与时代的发展保持同步。

1822—1823年冬期黑格尔讲法哲学课，留有荷托的笔记。

从笔记中可以看出，黑格尔对近代市民社会的特点作了概括，把市民社会看作家庭解体的产物，因而是伦理直接统一体解体的产物，是精神的丧失或伦理的丧失。在这个领域个人与整体

---

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第314页。

不再表现出统一，个人与个人也互相排斥，社会各环节展示出分离、对立，各环节都独立了起来，所以“市民社会是差别的阶段”，①相对于家庭的统一体，它是必然出现的，而由于它表现出是整体的分离，又必然向国家转化。

黑格尔清楚地意识到了市民社会内部分离和对立的危险性，推论出这种分离和对立如果直线发展下去，后果十分严重，因此企图解决这个大问题，使之达到有机统一。黑格尔说：“特殊性的所有力量的自由化是市民社会，而伟大的科学是在将这些特殊性保持在统一性之内，以使国家不丧失自己的统一性。历史上会发生这种情形：在因特殊性自由化时，整体的联系会被弄得粉碎。”②

由此可以看出，黑格尔作为资产阶级的理论家，确比自私近视的资产者站得更高，看得更深，他深知市民社会有严重弊端，如果不引向另一轨道，就会导致整体崩溃。正是由于黑格尔看出市民社会存在不理想的情形，他才提出要从科学上解决这个问题，并且把这点看得很高，认为是伟大科学的课题，认为是要使特殊性达到统一。

黑格尔的这种想法是一种改良主义，幻想不改变市民社会基础，不消灭阶级及其存在条件，就可以克服这个社会的致命伤，就可以实现整体统一的伦理。因此，虽然黑格尔认为近代社会不能不向更高统一的阶段发展，虽然以实现个人与社会有机统一为理想，但在实践设想上还是把自己束缚在资产阶级眼界内。这样，黑格尔关于实现辩证统一的社会的理想，就与他的资产阶级立场陷入不可调和的矛盾，使他的理想成为抽象空想。

但是，正因为黑格尔有这样一种抽象理想，才能感到市民社

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第565页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第566页。

会与他的理想有矛盾，才能去分析市民社会本身的矛盾。这种分析尽管很不彻底，特别是没有分析出真正可行的解决矛盾的途径，然而终究还是使黑格尔和庸俗辩护论划清了界限，终究给人进一步认识市民社会的矛盾提供了启发。

黑格尔看到了市民社会不平等，看到了这种不平等的严重意义："假使在社会内纯然有各种不平等的东西，那么社会就要解体。一个存在普遍贫困的民族，就是处在它解体的概念中，因为维持普遍性又是以特殊性的福利为基础。"① 不言而喻，只要市民社会使一个阶级，使多数劳动者处在毫无福利、仅有灾难的境地，那它就不但是不合乎理想，而且要完全瓦解。

在黑格尔看来，市民社会在进行一种"抽象的超出"，总是越过已有范围不断产生需要，提供满足需要的手段，呈现出一种"单调的无限性"，一种无节制、无度的情景，其结果是无节制的享受和无限度的贫困和匮乏，"因此在市民社会中需要与享受的无度性和穷困的无度性是结合在一起的。"这是一种对立，对立双方交织在一起，其发展便是社会的腐败。黑格尔说，"需要和满足的偶然性具有的无度性的实现，产生不幸。"② 他还说，"市民《社会在这些对立及其交错中，同样呈现出淫佚和贫困的场景，呈现出两者共有的生理的和伦理的衰败场景》。"③ 不仅如此。贫富对立不仅引起人们在生理方面和伦理上的蜕化，而且包含着重大的社会冲突，这里不是什么人类至极的理想世界，而倒是一幅"可悲的图景"："因此一方面是穷困的消极的可厌状态，另一方面反对穷困的骚动的积极的可厌状态。因此由于这种状况的后果，可以弄出可悲的图景，而应当不染有这种可厌状态的国家本身随之也就是病态的和在沉伦的。国家的堕落因而在

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第573页。

②③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第576—577、577页。

此有其根源。"①黑格尔把资本主义社会产生的贫困，和无产者反对穷困的自发斗争，都看作这个社会可悲的东西，看作是社会堕落的表现，看作是国家沦亡的根源。有鉴于此，他则提出改良的希望，提出改造市民社会成员的要求，企图调和和消弭这种对抗性的矛盾。黑格尔的这种改良主义，归根到底不过是种善良的愿望，只能在特定历史条件下起到一些作用。不过从历史发展观来看，黑格尔对现存制度阴暗面的分析，对现存制度堕落和沦丧危险的估计，以及由此相应提出的改良主义要求，都可以证明黑格尔内心的确不认为历史已达到尽善尽美的地步。

关于劳动分工，黑格尔在这次讲演法哲学时，也作了论述，他肯定劳动分工的积极意义，说"这是近代工厂的伟大原则。在一个工厂，一个工人只做特定一种东西，并且总是做同一东西，于是便发生一种情形：生产以许多倍增殖。"②但黑格尔的可敬之处却不仅在于他从近代大工业的进步看到分工的价值，而同时也在于他指出这种分工的资本主义后果，公开讲明这种分工对劳动者不利。黑格尔是这样讲的："分工的直接的后果是一种抽象的劳动活动，因为通过分工，劳动在变得更简单、而生产量在增多。于是有进一步后果：每个人愈抽象地进行劳动，人们就愈紧紧地通过严格的纽带联结在一起。但这样一来穷困就变得更大，因为特定的劳动者只能用特定的方式赚得他的口粮，如果缺少这种方式，那就没有口粮，并且也就根本找不到逃脱穷困的出路。"③这里黑格尔说到了那时劳动分工的几种恶果：劳动抽象化；劳动者在劳动中陷于严格的依赖状况；劳动者穷困加剧，取得糊口之资更无可靠之路，终于难逃挨饿，落于绝望境地。这样一些论点，社会主义者是应当汲取的，毫不犹豫地加以改造的。

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第577页。

②③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第609—610、610页。

黑格尔继续说明资本主义下劳动变成了机械劳动，而不是有生命的活动。他说："劳动愈是个别的，它就愈变得机械。机械的东西以理智的一种单纯抽象的联系为其基础；这种联系是这种抽象熟练中的一种作用。精神的和有生命的东西是个体的和具体的，机械的东西是抽象地合乎一种法则，一种作法。"①

劳动的资本主义分工使劳动者变得迟钝，资本主义的劳动机械化则贬逐了劳动者的精神，工业化的结果不是所有社会成员的福利，而是劳动者面临深渊，是劳动者毁坏机器。这些都是黑格尔看到的，直接讲出的，任何人都不会说黑格尔这些论点是为资本主义涂脂抹粉。黑格尔无疑属于对揭示资本主义弊病作过贡献的思想家之列，虽然时代赋与他的主要任务是为资本主义走向胜利开辟道路。半封建的德国当时是落后于时代水平的，但黑格尔的思想却与时代同步，高于德国现有水平，对这点的最清楚的证明就是黑格尔关于市民社会的理论，而他对市民社会固有弱点的认识，同时也证明他高于同代那些只看到资本主义进步性的人。

为了更进一步确证黑格尔的哲学不是庸俗辩护论，我们还想介绍一下黑格尔1824—1825年冬期法哲学讲课中阐述资本主义缺陷的情形。与以前的阐述不同，黑格尔这次讲演力图从哲学高度概括他的有关思想。

黑格尔在这里更详细地展示了市民社会的主要特点和性质是特殊和普遍的矛盾，个人和社会的矛盾。这种矛盾表现为普遍虽然支配着特殊，社会虽然支配着个人，但特殊却表现为脱离普遍，个人却表现为游离于社会。换句话说，社会和个人、普遍和特殊的关系不是直接表现为内在统一，而表现为外在关系。也可以这样来表述：市民社会的整体性，表现为整体的非整体性，市民社会人的社会性表现为人与人的非社会性，表现为孤立个人的

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第611页。

杂多性。这是一种有缺陷的关系，势必向更高关系过渡。

因此市民社会的问题是在于特殊性的发展和膨胀，在于个人主义过分滋长。黑格尔正确地指出："市民社会以个人的特殊利益为其基础，以个人特殊的利益为其出发点。"① 正因为这样，人与人的关系就不那么统一，个人与国家的关系也不那么统一，作为特点的就不是一种有机统一关系："当国家被想象为不同个人的一种统一性，想象为本身仅仅是共同性的一种统一性，这里只有外在的纽带，根本没有内在纽带，那么市民社会的规定也就因之而完全具备了。"②

于是一个社会便出现了两种原则：个人主义原则和社会联系原则。黑格尔说："把自己当作特殊的目的，当作需要的整体和当作自然必然性与任意的一种混合的具体个人，是市民社会的一个原则，——但是特殊的个人是作为本质上处在同其他这类特殊性的关系之内，以致每个个人同其他个人，同时完全只有以普遍性的形式、以另一原则的形式为中介，才能使自己成立并得到满足。"③

既然是存在两条原则，那么社会就不是和谐的社会，而是分裂为两个极端。黑格尔从历史主义出发，肯定这种分裂是一种进步，同时又不把这种进步说成是至极的理想。黑格尔阐述了市民社会的分裂性质，他说："理念在它这种二分中，给各环节以独特的定在，给特殊性以自身向所有方面发展和行进的权利，并且给普遍性以证明自身是特殊性的基础和必然形式的权利，以及证明自身是支配特殊性和特殊性的终极目的的力量的权利。——这是丧失在自己各极端内的伦理的体系，这是构成理念实在性的抽象环节的东西，理念在这里只是作为相对的总体和内在必然性

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第472页。

②③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第472页。

存在于这一外在现象。”①

这里黑格尔给市民社会的矛盾披上了理念的外衣，从而是用神秘的理念解释现实社会，这种作法是不足取的。应当做的毋宁是剥掉这层附加的外衣，看看黑格尔讲的是什么问题，讲到何种程度。

黑格尔所碰到的现实矛盾，是资本主义生产关系和资本主义生产力的矛盾以及资本主义上层建筑和经济基础的矛盾。他没有正确认识这种矛盾，这不但表现在他把这个社会的矛盾说成理念和伦理体系各环节的矛盾，普遍性和特殊性这类逻辑范畴的矛盾，而且在于他把市民社会的矛盾笼统地概括为个人和社会的矛盾，认为社会中各个个人有自己的特殊利益和需要，追求个人特殊的目的，但同时又依赖于他人，依赖于整个社会形成的链条。所以黑格尔只是讲到各个个人的特殊性和支配他们的社会性的矛盾，而没有也不可能揭示生产资料私有制和生产的社会性之间的矛盾，更没有揭示无产阶级和资产阶级基于剩余价值规律的对抗，揭示当时国家的资产阶级实质。这是资本主义矛盾当时没有充分发展的反映，也是哲学家自己的资产阶级局限性的结果。

因此整个来说，黑格尔哲学不能不是资产阶级哲学，不能超越自己时代的界限，不可能在对资本主义认识史上开创一个新时代。

但是我们还是应当指出，黑格尔哲学不是人们通常说的那种辩护论哲学。恰恰相反，它在对资本主义作历史本身要求的正当辩护的同时，对资本主义也有所批判，包含着有价值的批判因素。因为黑格尔哲学承认市民社会人与人之间只有外在联系，与社会总体的联系不相吻合，个人作为一方，个人的社会性作为另一方分裂成两个极项。更为重要的是，黑格尔关于矛盾双方位置的摆

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第474页。

法，认为个人的分离性是现象，他们的社会性是本质，不管个人如何想独立，也不能摆脱社会性东西的支配，这就不难使人想到市民社会个人至上这种趋向不是至极的、本质的、不可克服的。黑格尔说，“我们自己在这里看到的是现象世界，现象活动的世界，这一领域只是现象活动，因为各原则不是在其真理性之内，不是在其统一性之内，同一性之内，而是建立为这些彼此对立的互异的独立物，这是不真的东西。但这里同时有普遍性，普遍性显现于这些独立物，普遍性在特殊性的这种显现是有趣的、本质的，是我们必须考察的东西。”①把市民社会的特点概括为现象世界，否认它的现状直接体现了真实的社会关系，否认它现有面貌的“真理性”，这是黑格尔辩证法的光辉之处。

历史已经证明，并将继续证明黑格尔的深邃的辩证分析不是毫无成效，因为他的思想已为马克思主义所批判继承，在马克思主义中得到发扬光大。马克思把资产阶级社会看作一种客观的物质性的过程，而不是伦理理念的发展，从而和黑格尔的唯心主义一刀两断；马克思把黑格尔讲的市民社会私人倾向，还原为资产阶级的私人占有，阐明这是资本的作用形态，从而把黑格尔讲的特殊性的恶性膨胀，揭示为具体的资本家私有制的表现，把黑格尔讲的私人的特殊性对社会普遍性的偏离，揭示为私有制和生产的社会性的冲突；马克思破除了黑格尔用伦理有机体克服市民社会弊端的幻想，指出了资本主义自身灭亡，产生社会主义和共产主义社会的历史进程，从理论上证明资产阶级私有制和私有观念同人的社会性、同生产的社会性终归不能相容，必将导致资本主义社会的灭亡，导致共产主义社会的产生，那时人的社会性、生产的社会性将取得真正与自身一致的形态。由此可见，黑格尔关于

---

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第475页。

市民社会特殊和普遍、个人主义和社会性矛盾的分析，随着资本主义社会矛盾的展开，对无产阶级认识这个社会、否定这个社会，对无产阶级预测未来社会方向，有过良好的作用。在这点上，马克思主义也是从黑格尔主义出发，并且与之分离的，在这点上马克思主义和黑格尔主义的关系，同一切辩证运动一样，也是连续性和中断性的统一，是旧质向新质的辩证转化。

在历史发展的问题和前景方面，黑格尔承认历史还有待进一步发展，进一步完善，认为现状不是至极的理想状况。

黑格尔事实上考虑到了世界发展的不平衡状态。按照他的想法，历史发展的第三个阶段，自由原则的实现是以日耳曼世界各民族为代表，日耳曼各民族以外的民族则处在较低的水平，这里没有大工业生产，而大工业是近代历史中进步的体现。在这种情形下就发生了日耳曼各民族和世界上其他民族的关系问题，发生了其他民族向日耳曼各民族水平提高的问题。黑格尔把世界上其他民族向日耳曼各民族工商业经济生活的发展，叫做“脱离自然状态”。① 这种由自然状态向工业商品经济的发展带有双重的性质：一方面，在向日耳曼世界看齐时，这些民族将出现堕落；另一方面，它们必然会创造出满足自己需要的手段，建立起相应的制度和社会习惯，达到相应的意识形态。

就日耳曼世界各民族之间来说，尽管它们属于同一历史范畴，处在同一种对自由认识的阶段，互相也仍然有距离。黑格尔清楚看到了近代农业资本主义化的历史趋势，看到了资本主义农业“工业化”的动向，并认为其中包含着历史进步。可是黑格尔同时也观察到这方面的历史进步，在西方各国是有别的：英国走得较远，其他地方，例如德国南部就较差。② 所以即令是在日耳曼世界范围之内，“农民等级”在生产、需要、伦理和法制等方

①② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第508、517页。

面也还是有待改变。

最有趣的还是黑格尔关于大工业生产的矛盾性的认识，他在一定程度上看到了这种矛盾性，只是没有也不可能揭示这种矛盾性的资本主义根源，因而也找不到最终解决这一矛盾的可行途径。

黑格尔说：“劳动在变得更加无生气，其中根本没有供理智考虑的多样性。工人的依赖性是工厂的一个结果，他们在这种劳动中使精神变蠢，他们完全在变成依赖的，他们全然成了片面的，并且因此而几乎没有另一条获得他们的生计的道路，因为他们已沦于这一种劳动，只习惯于这一种劳动。他们于是成了最得依赖的人，而精神在把自己变蠢。”①

劳动分工导致大工业的产生，大工业的产生强化了劳动分工，大工业的劳动分工给劳动者带来的后果是劳动者的全面不独立，是他们的片面发展，是他们生计不保，是他们精神能力变钝，变蠢。这样的劳动是和黑格尔说的“真正的理想”完全矛盾的，这里显然不是一种自由欢乐的表演，也没有自由欢乐的表演所不可少的丰裕手段。

近代工业生产还有另外一种后果。黑格尔说：“进一步的后果是：劳动愈来愈变得机械，从而产生人可以最终把它交给机器的完成。一旦劳动已完全变得简单、抽象，那人们就可以用机器代替人。”于是，“工人，特别是由于机器而失去他们生存的工厂工人，不难变得不满，而必须给他们开辟新的方面。”②

这里黑格尔讲到了机器排挤工人，使工人失业的那种荒悖现象，看到机器的采用引起了工人的不满，产生了市民社会需要解决的问题，需要给以改善。至于如何改善，黑格尔没有直接讲

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第502—503页。
② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第503页。

出，从他解决市民社会矛盾的一般见解看，也只能有改良主义措施，或者方案虽好，事实上却终归行不通。

同古典经济学家们一样，黑格尔也不能正确解释“劳动-资本”的关系，因为他们不了解剩余价值规律，不了解劳动力的商品特性，人类要认识这种规律还有待政治经济学中发生一场革命。但是，黑格尔却不掩盖无产阶级和资产阶级的矛盾，并且承认在市民社会无产者是受害者一方。黑格尔甚至在1820年《法哲学原理》中以相当激烈的笔触描写过市民社会的阶级对立，使人们看到那里一方面是财富和利润的积累，另一方面是劳动的抽象化，个别化和有限化，从而是劳动阶级的依赖性和贫困的增加，劳动者享受不到自由，尤其享受不到社会精神文明。现在黑格尔更详尽地发挥了这一点，强调在近代工业社会亦属如此。他说：“这是重要的一节，特别是在市民社会已发达的一些国家。满足需要由以作为基础的财富，本身具有偶然性方面，在个人分享财富上尤其如此。财富依以存在的运动状态在其本身产生了富人和穷人各极端，即那些可以轻易满足其需要的人的极端，和那些不能满足其需要的人的极端。”① 黑格尔没有概括出这是资本主义私有制的结果，这种概括需要对现存社会关系作科学分析才能做到，但黑格尔确实顺口谈到了工业社会两极分化和财富占有有关。他说：“贫穷状态允许人们有市民社会的需要，允许有这些多方面的需要，同时夺去他们的自然收获，一切都已被占有，人不能打鱼，不能狩猎，无果实可采，等等。”② 这就是说，不但人工的产品，而且自然提供的东西，都被富人占有了，穷人都得不到了。这自然是地地道道的绝对贫困。

黑格尔也看到另外一种情形，就是小资本家破产，陷入贫困状态，而这是大资本家扩大资本的结果，因为大资本可以把更多

①② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第605页。

资本投入生产。同时他也说到社会贫困对大资本家有利："由于巨大的贫穷，资本家找到许多为微小工资劳动的人，这样他的利润就增加起来，而其结果又是较小的资本家倒入贫穷。"①

贫富如此尖锐对立，两极分化如此急剧进行，自然不是什么理想现象，而是社会不稳定因素，发展下去对资本主义社会的前途是致命的。这种危险黑格尔是意识到了。他说"过度的财富和过度的穷困的这些后果可能显出是可悲的，正如我们说过的，这里根本没有度，作为这样的东西能以存在于其中的，仅仅是主体的行为。"② 这样，黑格尔就给市民社会描绘出一幅可悲的前景，他给这个社会涂上一层阴暗的色彩，而不是编出一曲理想的赞歌，他在许多重大方面对这个社会的缺陷作了批判，而不是昧心给这个社会作庸俗的辩护。莱辛曾经说过：如果你想到什么，把它说出来就是了。黑格尔正是这样做的，他看到资本主义社会存在着极严重的问题，就照直说出来，写出来，认识到什么程度就讲到什么程度，这种作法体现了那个时代伟大的哲学家和思想家的诚实精神。这种精神值得赞扬，不应当和他们的庸人精神混为一谈，或者夸大他们的庸人精神而抹煞他们的诚实精神。

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第610页。
② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第195页。

普鲁士不是历史的顶点

黑格尔认为历史发展有一个最高的阶段，这个阶段是实现主体和客体的同一，实现神与人的和解，是实现“一切人”都自由的原则。他把日耳曼各民族说成是世界精神这一新原则的代表，认为新的原则首先是在日耳曼世界变为现实，而后其他民族或国家也将达到这一历史水平。黑格尔把他的祖国列入日耳曼世界，普鲁士自然也包括在内。他认为在他那个时代新的原则并未完全实现，因而历史还必然继续发展，人们必须擎举新原则的旗帜，依据新的原则继续改造社会经济、政治、道德，使社会生活各方面合乎“理性”。现在我们应当说明，黑格尔对普鲁士王国的看法是和他的上述思想一致的，他不认为普鲁士当时已是历史的顶点，已经无需进一步改造。

首先我们在迄今发表的历史哲学讲演录原文中很难找到黑格尔直接对当时普鲁士的称颂，尤其难以找到人们想象的那种大量乏味的谀词，这种情形也许会令人感到奇怪。至于黑格尔在何处直接断言普鲁士当时已是历史发展的顶点，我们至今尚未找出。相反地，我们在《历史哲学》中看到黑格尔一面肯定普鲁士在向近代君权体制过渡中的进步，同时批评普鲁士在这方面的不足之处和局限。关于普鲁士在近代达到的历史水平，我们看到黑格尔不是断言普鲁士已达到历史发展的顶点，而是说普鲁士开始了它的新生命。黑格尔说：“但进一步和较后，新教教会就在一点

上完成了它的政治保障：属于它的国家之一使自己上升为欧洲的一个独立势力。这一势力必然通过新教精神以新的面貌出现，它就是普鲁士”。①这里黑格尔说到的是普鲁士国家在宗教改革以后巩固了自己的地位，成为欧洲一个强国，由于实行和保护新教而新生了。他的评价和赞扬仅此而已，没有特别吹嘘之处。

另一种情况也是有趣的：在《历史哲学》讲演录中，黑格尔称赞过几个普鲁士帝王，如红胡子大帝弗里德里希一世和弗里德里希二世，但我们没有看到黑格尔称名道姓赞扬弗里德里希·威廉三世。黑格尔讲的是历史哲学，而却这样对待自己的当朝国王，实在不能说明他心目中是把这位皇帝看作站在历史极峰的第一个巨人。这种情形之所以产生，不能归因于黑格尔的学生在整理自己老师的讲课时有意作了删改，或者无意间有什么疏忽，因为通观现在为止发表的黑格尔的文字，我们没有发现黑格尔在何时何处从世界历史高度称赞过弗里德里希·威廉三世，在《历史哲学》这一重要著作中，黑格尔甚至没有提到这位国王的大名，反之却提到了克伦威尔，提到了罗伯斯庇尔，提到了拿破仑，而且对这些人表示了赞扬，这不能不说是一种意味深长的对照，它显示了黑格尔评论历史人物的倾向性。我们有理由推断，在黑格尔心目中，弗里德里希·威廉三世不但不能和那些在资产阶级革命中的风云人物相比，而且不能和弗里德里希一世和二世这类人物相比。弗里德里希·威廉三世能否算黑格尔所说的那种“世界历史个人”，这似乎还是一个问题。

黑格尔认为世界历史的最后一个阶段是从日耳曼世界开始，日耳曼世界的第三小段是十八世纪末到他自己那个时期。黑格尔说这是“启蒙和革命”时期，他的《历史哲学》讲演录就以阐述

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第519页。参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第484页。

这个时期结尾。

一般地说，黑格尔的历史分期同承认历史会到某一不再发展的“顶点”，其间并无必然联系；特殊地说，黑格尔阐述“启蒙和革命”这个时期，也没有认定历史到此已是不再发展的“顶点”，更没有说普鲁士当时就是这样的“顶点”。

黑格尔认为，启蒙运动和法国大革命开辟了一个新世界，这个世界的特点是思维和理性的地位开始确立，为人们所开始认识。黑格尔说："思维现在便是精神已达到的阶段。思维以和解所具有的整个本质性包含着和解，因为它对外在的东西有这样的要求：外在的东西在自身内应和主体一样具有同一的理性。精神在认识到自然、世界在其自身必定也会有一种理性，因为上帝按理性创造了自然、世界。"[①] 这样，主客和客观，思维和存在，人和世界就在理性和思维的原则下克服了二元论，开始在新的基础上达到“和解”。

这种统一和“和解”，在黑格尔看来还是一定阶段、一定程度的统一或和解。比之宗教改革确立的内心宗教感阶段，现在可以说是更高阶段，但比之进一步发展的状况，又是具有局限性的。黑格尔说，主体“以最内在的自我确信进行的这种理解他物、把握他物的活动直接包含着和解：思维和他物的统一是自在存在的，因为理性既是意识的基础，也是外在东西和自然东西的基础。这样，对立也不再是一种彼岸，不具有另外的实体本性。”[②] 思维和存在在新时期的统一还是自在的统一，还不是自为的统一；思维和存在的对立只是不再如同过去那样敌对对立，但并不是没有任何对立或差别，成了形而上学的抽象同一。

---

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第521页。参见《历史哲学》，三联书店，1956年版，第486页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第521页。参见《历史哲学》，第486页。

黑格尔把法国和德国启蒙运动的历史作用看得很高，认为德法启蒙家提高了人的地位，把人们引向创建世俗生活的方向；他们鼓舞了人们的自信心，促进了科学的发展；他们开阔了人们的眼界，引导人们以科学反对宗教迷信，以自由对抗特权，反对对权威的信仰，以此把理性的法则确立了起来。他说，“启蒙运动从法国传播到德国来，在它里面展现出一个新的观念的世界。针对宗教信仰的、权利上特别是国家法上实定法的一切权威的绝对准则。于是成了这样：应在自由的现在中洞见到精神本身的内容。”①

但另一方面，启蒙思想仍然具有局限性，仍然需要进一步发展，因为启蒙运动的原则尚属抽象的原则，形式的原则，不能令人满意。关于这点，黑格尔说道：“思维的这一原则首先在其普遍性中出现还是抽象的，并且基于矛盾和同一律。这样内容就被设定为有限的了，而且启蒙运动把一切思辨的东西都从人的和神的事物中驱走和消灭了。如果说以普遍性形式把多样性的内蕴化为它的单纯的规定是无限重要的，那么生动的精神、具体的心灵也不会满足于这种尚属抽象的原则。”②

这里黑格尔从有神论立场贬低无神论的启蒙思想家，否认他们从哲学中驱逐神的贡献，把对宗教的否定也看作形而上学的东西，这无疑是不妥当的。他对启蒙思想的批评中可取的地方是在于指明启蒙思想原则的抽象性，而他指明启蒙思想的抽象性，也就是在论证启蒙思想发展的必然性。

黑格尔曾把法国大革命看作启蒙运动的结果，现在他又欣然同意法国大革命是开始于哲学的说法，同意说法国革命的最初的

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第523页。参见《历史哲学》，第488页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第523—524页。参见《历史哲学》，第488—489页。

鼓舞和推动来自哲学。黑格尔以一种发自内心深处的自豪感谈论哲学，尽管他认为法国启蒙思想和法国唯物主义是“抽象的思维”，和具体把握绝对真理有“一种奇大的区别”，他还是把它们归入哲学，而哲学在他看来又“不只是自在和自为的真理，不只是作为纯粹的本质性，而且当它在现实中变为有生命的时候，也是真理。”① 从这里也可以看到，黑格尔认为日尔曼世界所代表的自由思想原则并未达到最终完善，哲学和变革现实有着内在联系，哲学在法国大革命中起了应起的作用，它将继续发展，在变革现实中继续显示它的生命力，显示它的真理性。

黑格尔在复辟时代，以罕见的勇气热情歌颂了法国大革命，阐述了法国大革命的历史必然性，论证了这次资产阶级大革命的合理性。从黑格尔的论述中，我们看到了这位哲学家的革命精神，同时也看到了他的卓越见识。黑格尔看到了法国大革命的混乱，他反对当时的恐怖局面，不希望出现这种暴力革命，但他并不因此而否定这场革命的必然性和合理性，他认为这场革命是法国整个荒唐状况的产物，是贵族和僧侣拥有特权，对抗理性，压迫下层阶级的结果。法兰西王国是一个“非正义的王国”，人民受着可怕的压迫，宫廷则淫佚挥霍，堕落到极点，无耻到极点，完全不想变革，完全不想放弃特权，从而引起不满，导致暴烈的改革。

然而，黑格尔论述中我们在此必须强调指出的是他认为法国大革命具有世界历史意义，认为法国大革命是历史进一步发展的新起点。

黑格尔指出，法国革命建立了一种制度，这种制度与旧制度相反，是合乎“自由概念”和“权利思想”的，因此“从现在起

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第528页，参见《历史哲学》第492页。

一切都应当是奠定在这一基地之上。”① 这就是说，黑格尔仍然要求用法国革命所体现的思想原则和政治原则改造历史现状，他认为法国革命的资产阶级革命方向仍然具有现实意义。

黑格尔盛赞法国大革命带来的历史景象和巨大成果，把它比作一次辉煌的日出，说它鼓舞了人心，“仿佛神圣的东西和世界的现实的和解现在首次达到了。”② 黑格尔这里的用语和1820年《法哲学原理》最后一段中的用语非常相似，在那里黑格尔讲到精神的东西和世界的东西两者的对立已自在地消逝，真正的和解已成为客观的，这里则讲仿佛神圣东西和世界的现实的和解首次达到了，两处都使我们看到黑格尔所说的精神和世界达到自在的“和解”，但不是意味着历史的“顶点”，而是表示一个新时期已经开始。正是基于这一点，黑格尔在论述法国革命后的进程、法国革命原则的传播时，才极力说明日耳曼世界本身、特别是法国和英国都存在有待历史进一步解决的问题。

综上所述，黑格尔并没有认为历史到他那个时期已经无需乎进一步发展，他更没有断言普鲁士国家已经是历史的顶峰。

黑格尔在讲启蒙运动和法国革命这个时期时，也确曾讲到普鲁士，不过并不是直接评价普鲁士本身，而是直接评价普鲁士国王弗里德里希二世的历史作用。他认为，弗里德里希二世的思想和政治标志着启蒙的新时期，因为这个国王开始把国家利益放在首位，在国家法领域进行了改革，确定臣民的福利是国家的目的。黑格尔把弗里德里希二世的统治看作启蒙原则变为现实，说“同他一起新时期就进入现实”，他所实行的政策和提倡的治国原则，在当时政治实践中是“唯一无二的榜样”。③

---

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第529页。参见《历史哲学》，第493页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第529页。参见《历史哲学》，第493页。

③ 《黑格尔著作》，第十二卷，第523页。参见《历史哲学》，第487、488页。

黑格尔对弗里德里希的评价是够高的，这样的评价表现出德国资产阶级对开明王权的赞赏。当欧洲资产阶级还没有取得自己的统治时，一般都支持过促进民族国家形成的王权，支持过封建或半封建的皇帝进行资本主义倾向的改革。

从这个角度看，黑格尔肯定弗里德里希的历史作用是正确的。黑格尔把弗里德里希二世的政治实践说成是新时期在现实中的开端，这种估价也许是过高的，因为在弗里德里希二世时期，普鲁士基本上还是封建国家，弗里德里希二世本人毕竟也还是封建帝王，而不是资产阶级君主，如同拿破仑和路易·菲力浦那样。黑格尔的过高评价反映了德国资产阶级尚处在没有独立力量实现自己意志的阶段，同时也是他的唯心史观起作用的结果，他过于重视在理论上或政治上有新的原则，而往往忽视这些原则在何种程度上变成了社会实际。

尽管如此，黑格尔的评价也还是有它的限度，他是肯定新的时期随弗里德里希二世而在实践中开始，并不是说到弗里德里希二世时历史就已登峰造极。这一点是应当明确指出的。除了评价弗里德里希二世之外，黑格尔在阐述日耳曼世界第三阶段时再也没有直接提到普鲁士，再也没有评论普鲁士国王，对于弗里德里希·威廉三世，根本就没有提及。因此事情仅是黑格尔在《历史哲学》最后部分明确认为普鲁士在弗里德里希二世统治下进入了新时期。

弗里德里希二世得到黑格尔如此高的评价，不是偶然的，其中有它的历史原因。正因为如此，黑格尔的评价就不能和某些人对普鲁士王族的迷信一样看待。弗里德里希二世时期政体基本上还是王权与贵族的联盟，但对贵族的力量有了更多限制；在他统治下，普鲁士还是一个农业国家，主要阶级是贵族与农民，然而中产阶级得到了发展，工商业受到鼓励，这个阶级的成员可以获

得较高的社会政治地位，因为弗里德里希二世承认国家事务已复杂化，不能没有专业技能，而这是出身高贵的贵族一般欠缺、中产阶级分子大都具有的条件。弗里德里希二世内阁十个部就有六个部管理工商业。

弗里德里希二世以提倡“开明专制”而著名，他的建国方针受了启蒙思想的影响，对殷切期望发展资本主义的德国资产阶级及其知识分子具有强烈吸引力，而且启发了德国资产阶级建立适合自己需要的政体的方向。其中最主要的就是国家第一，君主居次的思想。弗里德里希二世认为在君主和国家的关系上，是君主为国家，而不能是国家为君主，是君主为臣民，而不能是臣民为君主。在他留给自己后代的著名遗嘱中，弗里德里希二世叮嘱后代说，君主或国王“仅仅是国家的第一个仆人”，① 尽管并未实践到这种程度，这还是一个重要思想，它把天子和主上说成了仆人，把万人之主讲成了万人之仆，这事实上标志着封建个人专制时代的没落，和资产阶级君主立宪制的发展。同时，就弗里德里希二世本人的意图来说，他说的这句话并不是要欺世惑众，1741年他在给鲍德威尔的信中曾表示如果他被生俘，他命令不要理他从监狱发出的任何命令，也不要为释放他使国家尊严受损，因为只有在他是自由的时候他才是国王。1757年他又表示，如果他落入敌人之手，他将为国家牺牲自己。这不是颇有一些开明精神吗？我们也愿意称赞这种精神，因为在国家从个人私有财产，和少数人的垄断物变为社会多数人的国家，进而最终成为非国家的过程中，这种精神是个不可缺少的最初级的起点。

黑格尔对弗里德里希二世的好感也还有别的原因，这首先是弗里德里希对哲学的爱好，他对伏尔泰很尊重，自称是伏尔泰的朋友，把伏尔泰当作自己坐上客，为史学家传为美谈；他提倡哲

① 见H·W·科赫《普鲁士历史》，伦敦和纽约，1978年版，第103页。

学家和君主的联盟，甚至在他作王子的时候，他就广泛阅读了法国哲学家的著作，因此黑格尔把他叫做“哲学国王”，说这是他那个时期“独特无二的现象”。① 这种说法并不过分，假使哲学家黑格尔是个音乐家，那他也会把弗里德里希二世叫做“音乐国王”，并且说这在当时的国王中也是绝无仅有的。

普鲁士历史告诉我们，弗里德里希二世不仅对普鲁士国家改造有影响，而且对整个德国发展有影响。这种影响有好有坏，但如若用历史主义的尺度衡量，则好影响是主导方面。有两件事可以显示出弗里德里希二世的影响：第一、普鲁士外的人被吸引到普鲁士，1807年改革运动中绝大多数改革派是在这种情形下到普鲁士任职的；第二、伟大的诗人歌德也尊重弗里德里希二世，把他称作“北极星”，曾说“这位伟大国王的人格”“感染了我们所有人的感情”。弗里德里希二世的确开了普鲁士资产阶级改革的先河，黑格尔把他看作启蒙新时期进入实践的象征是有历史缘由的，他的评价决不比同时代许多人显得更过分。直到今日历史学家也认为弗里德里希二世是中古王权向近代王权演变的转折点，承认他的改革在历史上具有重大变革的性质。

以上是黑格尔在《历史哲学》讲演录中直接论述普鲁士的情形。除了《历史哲学》讲演录，黑格尔在柏林时期于其他场合也直接讲到普鲁士，为了说明黑格尔是否在这些场合把普鲁士看作历史顶点，需要介绍一下黑格尔的有关一些说法，虽然他的说法并不算多，直接触及历史发展观的地方则更少。

黑格尔是在1818年9月29日到达普鲁士首都。同年10月22日他开始讲课，在正式讲课前发表了“就职演说”。这次讲演尽管是公开演说，仅在开头部分讲到普鲁士，但对了解黑格尔的“普鲁士观”还是有重要意义。

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第519页。参见《历史哲学》，第485页。

黑格尔从说明他为什么乐于就柏林大学哲学教师一职开始，讲到时代、哲学和普鲁士三者的联系。他说前此时期历史状况对哲学发展不利，因为一方面是日常细小问题成了重大活动，另一方面是国家和民族的重大问题要求所有人力和物力都投了进去，以致“世界精神”忙于对待外在方面，无暇于从事内在方面，返回自身。现在情形不同了，拯救民族和国家的斗争已完成，哲学似乎处在一种有利环境，又可以受到喜爱和注意了，“于是现在随之进入一个时代，在国家中与现实世界的统治并列，思想的自由王国也应能独立繁荣起来。”①

我们看到，在拿破仑战争失败、欧洲出现复辟局面后，黑格尔认为在现实领域不会有什么巨大的历史事件发生，不会有轰轰烈烈和混乱动荡的斗争出现了，这种估计是正确的。但是黑格尔的期望也未免过于乐观，以为在复辟时代哲学会繁荣起来，以为哲学也进入一个新时期，有可能得到独立的发展，建造起一个思想的自由王国。只是当他在普鲁士王国触了一系列霉头，他才把自己特有的乐观主义的调子降下来，添了牢骚、失望和忿懑的成分。

黑格尔在他的开讲辞中虽然有低估复辟后果的缺点，把哲学繁荣的前景想得过于美好，但是这种缺点却和他的突出优点联在一起，他藐视复辟势力，坚信历史的前进趋势。在他看来，历史的决定者是世界精神，不是复辟势力，世界精神下令前进，复辟势力终究不能抗拒。

黑格尔清楚地看到了启蒙运动和法国革命以来的历史进步，他非常珍视这段历史所达到的成就，他把自己世界观的来源归于这段历史，他要为保护和扩展这段历史所得到的成果而努力。黑

① 《黑格尔柏林时期著作》，霍夫迈斯特版，第4页。

格尔宣称："一般地说，精神的力量已在时代中把自己表现到如此之大的程度，以至存在的只是各种理念，和合乎理念的东西，及现在可以保持的东西，以致应当确立的东西，必须在洞见和思想面前给自己作出辩护。"①

可见历史中还有有待确立的东西，有待确立的东西不能是随便某种东西，而必须合乎理性。至于它是否合乎理性，那不能由它自己来确定，也不能由别人来确定，其中包括政治的和宗教的权威来确定，而是必须在"思想"面前作自我辩护，如果不合乎人们的合理见解，不为人们的合理思想所承认，那便是不能确立的东西，在历史上站不住脚的东西。只有经得住理性考验的东西，即合乎近代历史趋势的东西，才是真正应当确立的东西。黑格尔不否认哲学应为历史已得到的东西和将得到的东西进行辩护，然而在他看来，这与其说是哲学为某种东西辩护，不如说是某种东西要在哲学面前为自己作出辩护，哲学决不为那种不能给自己作出有效辩护的东西进行辩护。

黑格尔从法国革命以来的历史发展角度赞扬普鲁士的进展，他把这种进展视为法国革命和拿破仑战争的结果，既是其正面的结果，也是其反面的结果，是在一定程度上实行资产阶级改革，又是被迫实行这种改革。

在开讲辞中黑格尔赞扬普鲁士说："特别是现在接纳我的这个国家，由于精神的优势，在现实中和在政治方面已增长了它的分量，在力量和独立性上已和那些在一般外在手段方面似曾比它具有优势的国家占居同等地位。在这里教养和科学的繁荣本身在国家生活中是一个本质性的环节；在本大学、在这个中心大学，一切精神教养和一切科学和真理的中心、哲学，也必定会得其所在，得到优越的保护。"②

①② 《黑格尔柏林时期著作》，第4、4—5页。

黑格尔接着说："但不仅是一般精神生活构成这个国家存在的一个基本环节，反之进一步说来，民众同其君侯联合为争取独立，为消灭外国无情的暴政，为内心自由所进行的那场伟大斗争已取得它的更高的开端：正是精神的伦理力量已因自己的能力而感觉到自己，它的战旗已经升起，它的这一感觉已作为现实的力量和强力表现出来。"①

这里，黑格尔赞扬普鲁士成了独立国，与欧洲强国可以比肩并列；他赞扬普鲁士科学发展，在国家中占有重要地位；他赞扬普鲁士取得了"解放战争"的胜利，称之为"伟大斗争"，认为解放战争的胜利给普鲁士进一步发展打下了基础。

同黑格尔过去对待普鲁士的态度相比，现在是有了明显变化，现在黑格尔不再如同过去那样对普鲁士怀有厌恶、轻蔑之感，他不再谴责普鲁士破坏德国统一，不再说普鲁士没有科学天才，而肯定了"解放战争"，肯定了普鲁士的发展。这种变化，不能单纯看作是黑格尔对普鲁士进行吹捧，而应当说是普鲁士本身变化的结果，黑格尔所赞扬的几点，是普鲁士实际出现的变化。

因此有必要对黑格尔的评价进行分析，把他的评价区分为基本符合实际的方面和有所美化的方面，区分为反映事实的方面，和抱有过好幻想的方面。就他的幻想方面来说，也要看到他的幻想不是个人某种恶劣意图的产物，而是高估普鲁士实际发展的产物，是德国历史发展和德国资产阶级力量发展所决定的，而且，如果以后的历史是把普鲁士自上而下统一德国的可能性变成历史事实，那么他的幻想就不能算犯下什么历史的罪过。

但是，应当特别指出的是黑格尔对普鲁士的评价贯穿着一种可贵的乐观向上的精神，他欢迎普鲁士的进步，他赞扬普鲁士的

① 《黑格尔柏林时期著作》，第4－5页。

成就，然而却不满足于普鲁士已有的进步和成就，他认为已有的成就是进一步发展的基础，是提供了一个“更高的开端”！谁都知道，历史的“更高开端”决不是历史的最高顶点；黑格尔说普鲁士已有了“更高开端”，我们决不能断言他是在说普鲁士已达到最高顶点。

还应当说明，黑格尔在讲演中谈普鲁士的成就是和精神伦理的发展、同世界精神的发展联系起来讲的，所以黑格尔是把普鲁士的发展总括到世界精神的发展，而不是相反，因为在黑格尔看来，历史的主宰是世界精神，不是某一个别的民族和个别的国家。

于是问题便可以这样来提：黑格尔是否认为世界精神在普鲁士的发展已经穷尽？

回答是否定的。黑格尔说，“正是精神的伦理力量已因自己的能力而感觉到自己，它的战旗已经升起，它的这一感觉已作为现实的力量和强力表现出来。我们这代人已在这种感情中生活、行动和活动，我们必须将此视为无价可贵的；这是这样一种感觉：一切法权、道德和宗教的东西都集中于其内。”“已出现于一般内心之中的这一更深刻的严肃性，终归也是哲学的真正基础。与哲学对立的东西一方面是精神沉湎于日常的和急迫的意趋，而他方面是虚浮的意见；内心为虚浮心所侵取，在理性未寻找到自己的所在时，就会使理性无立锥之地。当对人类已形成一种必然性，使自己为实体的内容而辛劳，当事情已繁盛发展到只有这样一种内容能使自身有效，这种虚浮心就必然在它们渺无之境化为乌有。但在这样的实体内容中我们看到了时代，又看到了核心在形成，这个核心向所有方面，向政治、伦理、宗教、科学方面的进一步发展已委托给我们的时代。”“我们的职务和事业是保护哲学的发展，保护这一实体的基础，现在它已还春和得到活力。

它进一步会在政治现实中显示其直接的结果和表现，在更大的伦理和宗教的严肃性中，在对整个真纯性和彻底性的要求中得到其进一步的显现，这种要求已开始见之于所有生活关系；而真正的严肃性自在自为地本身乃是认识真理的严肃性。”①

从上述引语中可以看出，黑格尔认为他所面对的时代是一个仍然负有重任的时代，必须为重大的内容付出辛勤努力，确立这种内容的地位，使之发展起来。

从上述引语中也可以看出，黑格尔认为他所面对的是尚非充分繁荣昌盛的时代，在那里，人有了自我感，感到自己是一切的出发点，应当而且可以在政治、宗教和道德等方面实现自己的本质和力量。但是，这点还没有实现，还不过是形成一种核心，还是处在“自在”状态，因之必须在所有各方面进一步加以发展，而这正是信托给他自己时代的任务。

从上述引语中还可以看出，黑格尔认为哲学已有了可以发展的环境，有了良好的基础，已经再次新生，已获得新的生命力，但哲学还必须发展，向政治领域发展，向伦理和宗教领域发展，向认识真理方向发展。对一切生活关系的要求是要有真纯性和彻底性，而哲学就是要在这种要求中表现出来。“哲学的发展”这正是黑格尔的主要意旨，但哲学的发展不仅在于提高人们的自我感，而且在于使现存生活在一切方面都得以发展，使之具有真纯性而不是虚假性，具有彻底性而不是模棱两可、半途而废。这些都令人信服地表明，即使是在当了普鲁士王国的哲学教授之后，黑格尔也没有放弃进一步发展哲学，进一步改变现实状况的要求，他赞扬普鲁士并未得出普鲁士已是历史顶点的结论，也没有说时代已不再发展，历史已不再前进。作为辩证法家，黑格尔一踏上柏林大学的讲坛，是说普鲁士进入新的开端，是意识到时代

① 《黑格尔柏林时期著作》，第4—5页。

进一步发展给他那一代人、给哲学提出了重大任务，在社会生活和精神生活领域，向真纯性和彻底性的水准前进。

黑格尔的错误不在于过高地估计了普鲁士的发展水平，而在于过高估计了普鲁士进一步发展的前景，他的乐观情绪使他没有在讲演中充分阐明发展的曲折性和艰巨性。事实上，普鲁士在解放战争胜利之后，并没有在已有基础上大步前进，而是转向了复辟。过去的改革大部分停滞了，甚至被否定了，土地贵族重又抬头，保守的和反动的势力又渐渐占了上风，到1840年普鲁士国王弗里德里希·威廉四世便登基，开始他那种反动的统治。所以普鲁士在政治上不是像黑格尔说的那样当时是立居更高的开端，倒是又开始向下滑了。

黑格尔和普鲁士关系的进一步发展，就渐渐显示出黑格尔的资产阶级倾向同半封建的普鲁士王国之间的矛盾。如果说黑格尔刚到普鲁士时对普鲁士怀有不切实际的热望和幻想，未免有些想入非非，那么当1819年普鲁士正式转向复辟以后，他就想得现实得多、谨慎得多了。如果说他在热情对待普鲁士时，并没有把普鲁士看作已经达到历史的顶点，在他领受了普鲁士许多教训以后，就更加不可能这样来看待普鲁士了。其所以如此，是因为黑格尔哲学同当时半封建的普鲁士制度之间存在着深刻对立，这种对立在某些问题上，在某种情况下，显得不那么明朗，但碰到关键问题，到了关键时刻，就以尖锐形式表现出来，无论在黑格尔方面，还是在普鲁士当权者方面，都会清楚意识到双方的对立。

我们知道，黑格尔主张的政治制度是君主立宪制，他不可能不知道普鲁士当时并不存在君主立宪制，不存在资产阶级性的宪法，也不存在资产阶级性的议会。因此，到柏林之后，黑格尔一直在坚持他的君主立宪制原则，这就必然和普鲁士国王及王太子发生矛盾，发生冲突，因为他们不是仅仅限于允诺立宪，就是径

直反对立宪。

1829年K·E·舒巴尔特和他的一个朋友L·卡尔加尼科写了一本二百多页的著作《泛论哲学并专论黑格尔的哲学全书》。这本著作不只从宗教哲学方面攻击黑格尔，而且从政治哲学方面来攻击黑格尔，无论在写作目的、写作内容上或是在写作方法上，这本著作都是极坏的，带有向当朝者告密的性质。关于黑格尔的政治思想，舒巴尔特声称他要在这方面“保护”黑格尔，反对别人对黑格尔的攻击：“好像他仅仅是顺应对某些观点的偏爱，把君主制发挥成符合概念的国家最高和绝对的形式。”与此相反，他自己却认为“可以使黑格尔先生大都摆脱这样的谴责”，因为“当他生活在一个不能在真正的意义上和展开的意义上被称为宪政的国家，并受委托作自然权利与国家政治学讲演时，按照他的科学信念是把纯粹的立宪君主制，而不是把君主制本身树立为一种国家形式的绝对物。”①

舒巴尔特在这点上确实比当时流行的看法高明，他不把黑格尔的国家观看作是投合普鲁士当权者的需要和癖好。在他对黑格尔的攻击中作了一个对照：一方面是黑格尔论证立宪君主制，一方面是普鲁士不能严格算作君主立宪制，从而将黑格尔的理论和普鲁士政治现实对置起来。

这无疑是一种严重的对照，触及了黑格尔哲学和普鲁士制度的重大分歧，揭去了两者似乎完全一致的假相，这就迫使黑格尔起来作相应的回答。黑格尔的回答很微妙，他不从正面回答对方，不声称他承认普鲁士国家已是最高形式的宪制国家，不表示他自己完全与普鲁士制度一致，而是给对方的话不住地打引号，向对方发问，反过来将对方的军，对对方表示忿怒、遗憾、藐视

① 《黑格尔柏林时期著作》，第400页。对照《黑格尔全集》，格洛克纳版，第二十卷，第390页。

和不屑一顾。舒巴尔特的意思是说按黑格尔的观点，普鲁士不能真正称为宪制国家，黑格尔不说按自己的观点普鲁士是否可以真正称为宪制国家，而是反问："那为什么不能呢？作者沉默不答。"①接着就要求舒巴尔特表明他的观点："在许多有关立宪国家的理论中他头脑中是哪一种，他应该陈述一下"。②黑格尔指责舒巴尔特极力有意展示黑格尔的理论和普鲁士制度的"矛盾"，但他不肯定到底有无矛盾，却高傲地表示让舒巴尔特爱怎么说就可以怎么说，说"这可以听他自便"。③

因此在黑格尔和舒巴尔特关于黑格尔国家观的论战或相互攻讦中，舒巴尔特触及了黑格尔政治信念的要害之处，黑格尔分明也感觉到了这一点，意识到了舒巴尔特给他个人带来的危险，所以才起来回击。可是黑格尔回击时尽力避开对方触及的要害，把争论的要害淹没在文字攻讦之中，东一枪西一炮，制造一场激战气氛，却不正面出击，甚至装出对方没有打中自己要害，自己也没有什么要害之处需要防守的姿态。他的争论手法，适如沙场老将一样，确是文坛老手的笔法，这种手法是那个时代的产物，黑格尔正是用这种手法坚持了自己的理论信念，同时又保护个人免于遭受危害。

不管怎样，黑格尔和舒巴尔特的论战，给我们提供了线索，启发我们重新观察黑格尔哲学和普鲁士王国的复杂关系，观察的结果证明两者的矛盾是客观存在。正因为是客观存在，所以当舒巴尔特加以肯定时，黑格尔本人也不曾直接加以否定。

让我们以黑格尔对君权的论述为例说明这一点。

黑格尔的立宪君主制思想比之法国大革命共和时期的理论和实践，当然要低一筹。对于资产阶级的政治统治来说，共和政体原则上是最适宜的。从理论上看，任何君主立宪制自身都包含着

①②③ 《黑格尔柏林时期著作》，第400页。

矛盾，黑格尔的君主立宪制也不例外，这种矛盾在他关于君权的论述上尤其明显，因为他一方面把君权看得地位很高，另一方面又极力限制君权。当黑格尔宣扬君权的意义时，他的理论显得似乎同普鲁士最高当权者一致，而当他限制君权时就显出同普鲁士当时的政体相矛盾，这样的矛盾必然合乎逻辑地导致黑格尔同普鲁士国王及王太子之间发生疑忌、磨擦，以至冲突。

事实正是如此。

黑格尔在1818—1819年冬讲课中，讲到国家首先就把国家和家庭作了区别，指出国家决不是家庭，国家不是以血缘关系为基础，而是以高于自然的精神为基础。这一区分具有重要意义，它表明黑格尔的国家观要以近代原则为基础，在世界历史幅度上要立足于更高水平，极力与东方专制主义划清界限，与家长制划清界限。因此当他以出身确定君主时，并不是从封建家族制处理问题，这一环节在他的君权思想中并不占实质性地位，这更多是确定君主继承的方法，而不是君主及其家族的特权。

君主在黑格尔的国家观中仅是一个环节，这个环节不能超出自己的地位，更不能无限膨胀，它必须保持同其他环节的合理关系，即同行政权和立法权保持合理的关系，和他们构成一个统一体。

黑格尔把国家的保证不是放在君主个人意志之上，他认为国家整体的保证是别的东西：是保证人身和财产的制度，是国家立法，是社会的有机划分，是社会团体的权利，一句话是整个国家那种合乎理性的“共同的东西”，一切人都须毫无例外地为这种“共同的东西”效力。在他看来，这是同专制主义不相容的，因此他谴责了专制主义，说“专制主义常常试图破坏共同性。”①

黑格尔认为国家应是一体，既然如此，就得有一个人站在国

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第329页。

家最高地位，而且把最后决定权赋与他，这样国家才完善。这样从形式上看黑格尔的君主是至尊无上的，决定一切的。可是问题也仅仅是形式上如此，从实质上看就是另一回事，君主只是“个体性的东西”，是“数字上的一”，他拥有的最终决定权是“空虚的决定”，“空虚的决定构成了君主权力，依根据所作的客观的决定〈还〉是谈不上的”。君主凭个人意志和个人利益作出决定，把这种决定加给国家和社会，那是完全不允许的。黑格尔解释说：“在立宪国家中君主的个性不是很关键的。因为统治活动中的客观方面同君主分开了。”①

在1822—1823年冬讲课中，黑格尔进一步表达了他建立近代国家的意向，他认为近代国家区别于古代国家，区别于东方专制主义，关键就是要以人为基础，其原则应当是尊重人。他说：“在古代国家中主观目的同国家的意志完全是一个东西，在近代我们要求有自己的观点，自己的意志、确信。在这个意义上古代人没有确信，最终的东西是伦常，法律，国家意志。

在亚洲的专制主义下，个体毫无自身的内在性，毫无权利。

在近代世界人要作为人在其内在性中得到尊重。”②国家作为理性的实现是适应每个个人的理性意志的，虽然说人们应是作为国家的部分。

黑格尔对有关国家形式的争论发表了自己的看法，清楚地阐述了君主制和近代社会特点的联系，从而赋君主制以历史性，不把君主制看作是抽象的绝对物。他说：“{近代世界的一般原则是主观性的自由：在精神的总体内现存的所有本质的方面，都在得到它们的权利，都是在发展自身的。}近代世界的君主制就基于这种独特情况。”③既然近代君主制是近代特点的产物，近代

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第331、332、333页。

②③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第719、750页。

的特点需要近代君主制，那么争论哪种政体更好，便是多余的了。可见，黑格尔并不企求把君主制绝对化，并且认为他的君主制与过去的君主制有原则性不同，因而是设计一种新式的君主制，这种君主制来自近代君主制的实践，同时又高于这种实践。我们在理论上应当承认黑格尔的这种设想是高于已有实践的，就是说既高于普鲁士王国君主制的实践，也高于英国和法国的君主制实践，因为黑格尔君主制的灵魂是那个有机统一的模型，是试图建立一种内部和谐的政治制度。

黑格尔在这次讲演中关于君主权能和地位所说的话，足以使专制暴君认为是大不敬，而使一切向往坐上王位的野心家望而寒心。黑格尔说："{但是关键的一点是人们所作的那种假定，认为关键本质上在于君主性格的特殊性。这种假定恰恰是无可称道的东西，因为在一个发达的有机组织中所涉及的是这样的形式决定的最高层}，是决定的自然的稳固性，以致事情的关键在此，因而恰恰不是性格的特殊性。

{因此在一种君主制上所需要的是得到一个人，他来说'是'，在我上圈点，因为最高层应该是这样：性格的特殊性不是重要的东西。"①

黑格尔给他的君主设计的任务是对内阁依立法所作的决定作最终决定，作这种最终决定又只是在决定上画上一点，说声"我同意"，全部手续即可完成。这种职能无异于让君主作一枚活的橡皮图章，而且，他对于已形成的决定不能随意表示"不"，拒绝盖章通过。在这个意义上，黑格尔的君主事实上并不比共和政体的总统更像君主，而更不像总统。他这样来确定君主的权限，难道是普鲁士国王乐于接受的吗？

黑格尔关于君权的这种界说同普鲁士现行的君权有明显矛

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第763—764页。

盾，这是无须作什么论证的。这种矛盾早已被人发现，并且告诉弗里德里希·威廉三世国王了。弗里德里希·威廉三世也曾追查黑格尔的讲法，只不过是没有处置黑格尔而已。关于这方面的情形，伐棱哈根·封·恩塞为我们提供了资料。他在1840年1月9日的日记中记有一件事："在希尔斯贝格的舒巴尔特曾对黑格尔哲学进行过一次居心叵测的控告，而所有附和控告的人曾直接把它递给了国王，他们特别归罪于法哲学，说是同国王作对、挖宗教和伦理的根基。国王曾询问在那里到底大致讲授些什么，并得到回答——它可能是黑格尔学说的一位赞助者好意眷顾地挑选的——说：例如那里有这样的话语，说国王是要在我上打一小点的人。但国王甚至没有从很坏的意义上看待这一点，只是嘲讽地说：'如果他不打那一小点将如何呢？'这样全部事情就算过去了。"①

真的过去了吗？很难说。争论在继续进行，直到四十年代普鲁士宫廷正式着手消灭黑格尔哲学，对黑格尔哲学作死后判决。

看来黑格尔前述对君主权限的规定，是他思想中的重要因素之一，不是即兴而起、顺口讲讲的东西，因为尽管他的说法已引起别人的注意，已授别有用心的反对者以陷害他的把柄，已经有劳国王陛下亲自加以过问，他还是不甘心就此罢休，在1824—1825年冬期讲课中他又旧话重提，而且有意大大发挥了一下。

黑格尔说："问题不在于君主的素质，一切特殊的素质在这里都是不相干的，意义仅仅在于'我欲'是存在的，而这种'我欲'本身是自然性的。这是第二个规定。这里是无根据、无内蕴、无内容的，所以依其实存无根据就是作为一种自然性的东西。这是整个国家的需要。"

---

① 《K·A·伐棱哈根·封·恩塞日记》，来比锡1861年版，I 161.见《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第39页。

“在这方面人们常常想到他们和国王一样也可以是国王。这似乎并不是难事，例如在英国一个君主除作出这一最终决定，也无需做更多事情，而作出最终决定也是有限的。

“如果他在重要问题上不顺顺当当地发布提议，那内阁自己就要辞职，而他就可以看出他得怎样对待其他内阁大臣，如果这些人在议会不拥有多数，他们也毫无用场。国王需批准死刑判决，如他这时心想宽赦，他违反内阁意志批准，这种事也很少能够出现。

“因此每个人都会想自己也可以是国王，每个人就意味着许多个体性的原子，因之没有什么特别之处以此种方式成为国王，反之就在所有人都有能力作为国王时，事情恰恰就在于不是所有的人而是一人作为国王。正因为事情是如此，就必须有一个人依自然被确定为国王。每个人都能做最终决定，因此一个人恰恰就必须以无根据的方式单单被确定来作最终决定．这样许多人就被排除在外，因为在国家之上只能是一个人，所以就必须只是一个人。因此正是这一情况构成必要性，使许多人、使每个这些都能够是国王和作最终决定的人，被排除在外。”①

现有材料表明，黑格尔在1824—1825年冬期讲课中这种论点不只讲了一次，至少是讲了两次，每次都相当详细。普鲁士国王表示他不按黑格尔的讲法行动，在别人的决定上点上一点，说声同意，黑格尔就一再论证他的观点，可见黑格尔对自己的国王抱有什么态度。

听众从黑格尔的论述中一定会得出一种印象，觉得在黑格尔眼里君主之所以不可少，只是因为国家的需要，国家保持统一的需要，至于君主个人在政治上却没有重要意义。某个人之所以成为君主只是按出身这一自然条件所确定．不具有特权的意义，也

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第677—678页。

不是因为他本人有什么大贤大能，他的任务是从形式上批准和发布政府决定和条令，在作这种最后决定时还不得表现他个人的特殊意志，甚至个人性格。君主人人有能力当，仅是由于不可能让每个公民都事实上是国王，只好确定一个人，把其他人排除在外。这样的论点决不是逢迎普鲁士现有的君主制，也决不是顺应普鲁士国王的意旨。甚至可以这样说：黑格尔根本就没有打算把他这种君主制很快实现于当时的普鲁士，因为不管他这种君主制在我们看来是多么自相矛盾，多么带有空想的性质，但在他自己却是件严肃的事，认为其实现是以市民社会高度发达为前提的。黑格尔说："诸国的发展完善是必要的，不发达的国家不是榜样，只有当市民社会的许多领域、权利等等的许多领域自身产生区别，特殊的人群按他们共同的利益形成起来，也就会相应出现一种情形：抽象的最终决定的环节达到实存。"①

黑格尔认定各个国家必须发展，只有当它们发展起来，只有当它们完善起来，才能出现他那种君主制，出现他那种君主的最终决定，就是说，君主个人不起实质作用的局面。如果不存在发达的市民社会条件，就不能有这种君主和君主决定，而只配有专制的或半专制的君主。从这一正当的认识出发，黑格尔就把他的君主制的实现寄望于市民社会的高度发达，寄望于现有国家向发达的市民社会的必然发展。这种发展有两层含义：第一、社会生活和政治生活的分化，或者说多样化；第二、在分化中形成人群之间的共同利益。把两层意思合成一句讲就是社会生活和政治生活的多样性统一。这样的条件在当时的欧洲还不具备，因此尚是一种理想状态，普鲁士国王对黑格尔的论点不表示同意，说"不"而不说"是"，这不过是普鲁士和欧洲尚非发达的市民社会的政治表现。而且进一步说来，如果社会真正成为多样性统一

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第681—682页。

的社会，那就不只会是对任何君主制的否定，甚至是国家形式本身的否定，这是黑格尔自己也没有预料到的。在一个社会的政治领域个人和少数人的权利和作用愈小，对这个社会就愈是件幸事，然而这要有一个先决条件——社会本身达到多样化统一。

黑格尔直接企求的目标是限制君主和官吏个人固有的因素对国家的影响，这是和普鲁士当时的现实冲突的。他对君权的规定与当时的情况有很大距离，弗里德里希·威廉三世尽管没有弗里德里希二世的毅力、才干和知识，是个优柔寡断、才智两缺的人，但却不愿意减少自己的权力和影响，在他生前普鲁士没有定出一部成文宪法，只是在1815年和1820年允诺过立宪，最后也没有履行诺言。在他统治时期，普鲁士并没有真正的内阁，可以依立法作出决定供国王作黑格尔讲的那种最终决定。弗里德里希·威廉三世同斯坦因在这方面的矛盾是值得一提的。

在普鲁士改革运动前，普鲁士王国国家组织有一个明显的缺点是在普王和大臣之间有一个王室会议，大臣之间不能开会，同国王发生关系必须经过王室会议，而王室会议是由一些拥有大权但缺乏专长的人组成的，为国王所信任。斯坦因对国家机器的改造首先就针对这个有权无能、中间梗塞败事的王室会议，力图用大臣组成的内阁取而代之。斯坦因把这项改革看得很重要，他说，如果国王不同意此项变更，那就“可以预料，普鲁士国家将完全解体，或丧失它的独立性，在它的臣民中对它的尊重和爱戴也将消失。”①

问题虽说如此严重，但普王还是置之度外，以致一年之后斯坦因的不祥预言终于变成严酷的现实，事情竟至发展到如此难堪的程度：路易莎王后不得不用她的姿色和眼泪绝望地乞求拿破仑

① 见H·W·科赫《普鲁士历史》，伦敦和纽约，1978年版，第165—166页。

对她丈夫的国家手下留情。①

但就是在遭到惨败以后，弗里德里希·威廉三世也还想抱住他那个心爱的王室会议不放，使斯坦因终于提出辞职。1807年6月斯坦因复职，到1808年11月他再次离职时弗里德里希·威廉三世才原则上同意建立具有近代特点的内阁，然而王室会议并未取消，仍继续发号施令。这些都表明，普鲁士虽然是在向近代国家演进，但它还在走自己矛盾而曲折的道路，仍然没有完成这一演进历程，从立法、议会、内阁、君权等方面看，都还没有达到黑格尔要求的水平。正是由于这一缘故，黑格尔才一再讲他关于君权的看法，甚至引用英国的例子说明问题，教训他的当朝国王。

黑格尔声称："君主也必须有具体意志活动，必须把具体的内容作为他的决定、提议的对象，但这不是君主的最终规定，{他可以以单纯签字为满足，这样，当宪制是稳定的，他就可以一无所为；只有名字是不可少的，而这就是空虚的'我欲'，不能再越出这一点。}"。②

黑格尔充分强调了政治制度的历史性和民族性，这是他1824—1825年冬期讲演的一个鲜明特色。黑格尔说："每个民族都有它自己的法制，英国的法制是英国人的法制，如果人们想给普鲁士人立这种法制，那么这恰恰是荒谬的，适如认为可以给土耳其人立普鲁士法制一样。每种法制都仅仅是一个民族特有精神的一种产物，一种表现，是其精神意识发展阶段的一种产物，一种表现。"③由此可见，黑格尔并不认为普鲁士的制度尽善尽美，足以适用于一切国家、一切民族和一切时代，他毫无例外地把他的辩证法运用于普鲁士制度。

① 《拿破仑一世传》，商务印书馆1977年版，下卷，第120—122页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第674页。

③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第663页。

黑格尔最后一次讲法哲学课是在1831年11月10日，即他去世前几天开始的，在这次讲课中没有看到他直接讲到普鲁士，然而整个精神仍然与当时普鲁士有关，有的论点是直接针对普鲁士宫廷反动派的。D·F·施特劳斯把黑格尔这次讲课的内容作了笔记，并且保留下来，这对后世研究黑格尔是个重大贡献。Karl-Heinz·伊尔亭格1974年把施特劳斯的笔记公诸于世，使人们再也不能怀疑黑格尔哲学的革命实质。对于黑格尔本人，人们将留下永不磨灭的印象。这位哲学家最终保持了他的伟大气节，他是在反动压力面前坚持原则而死去的，历史给他的评价将是他自己理应得到的评价。

黑格尔声明，“我们整个讨论不能是别的，而只是自由规定的一种发展。”①他把权利、法律都放在自由的基础之上，把自由看作权利和法律的源泉，无论就其形式，还是就其内容，都必须合乎自由原则，合乎自由意志，否则就不能加以承认。人只遵守合乎自由的法律，当他遵守法律时，还必须问一下他是否还是自由的。使人不能认识到自己是绝对自由的那种法律和法权，乃是某种不完善的东西，他认为印度和中国的法律与法权那时仍不外是这种东西。黑格尔要求人们分辨法律和法权是否正当，是否合理，对它们取得概念认识，而不要单纯依靠权威，他认为把法律和法权同它们是否合理分开来看，不只具有极重要的认识意义，而且具有极重要的实践意义。

黑格尔这次讲课是在普鲁士王太子、未来国王弗里德里希·威廉四世的压力下被迫进行的，但黑格尔把这次讲演当作回击普鲁士王太子的机会。由于普鲁士王太子信奉君权神授，认为君权是上帝对国王的恩典，因此黑格尔就尖锐地批判了王太子的这一至上信条。黑格尔直截了当地说：“在今日恰恰神权是最受谴责

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第920页。

的东西。”①黑格尔再次强调人可以违背神的意志和法律，他说：“在亚当那里对善和恶的认识是自由的觉醒起来的意识，由于这一意识，人才不是动物。上帝自己随后说：看，亚当已变成同我们之中的一位一样了。这正是通过自由。所以这也是我们时代的观点。”②海涅曾把黑格尔比作伊甸园那条挑动夏娃和亚当触犯天条的蛇，这个譬喻真是再精彩不过了。庸人把黑格尔归结为“普鲁士的哲学家”或“复辟哲学家”③，天才把黑格尔比作伊甸园的蛇，两者的分野竟是如此！

人类终于可以违反神意和神律，过去认为是恶，现在成了主体自由最初的表现，原罪终于被看作“原勋”，被看作合乎理性的行动。神权被动摇了，对“圣经”可以作违背它原意的解释，因为这一切都是为了人的自由。人类既然可以违迕神本身，为什么不可以谴责君权神授？为什么不可以把君权确定为单纯签字权？黑格尔说这是他那个时代的观点，因为这个时代是在更高更深的程度上把握自由。

这样，黑格尔便从各个方面论证了人的自由，为他的时代描绘了更高自由的景况，他说：“对自由法则的认识具有和认识单纯的自然法则完全不同的实践意趋。自然物按照它们的法则行进，它们的法则是它们的理性，但却是无意识的。动物等作为个体不能把自己和它们的普遍状况区别开来，个体性是完全沉溺在法则之内，〈但〉人的自由却使自己与法则对立，而且法则对人之为法则，这需要意志同意，需要人承认，只有当其是合理的，他才尊重它。

这是人的意志活动的最内在的东西。人也存在本能冲动，但

①② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第924页。

③ 见拙文《黑格尔和普鲁士王国的关系》。《哲学研究》1979年第七期，第56—68页。

一方面它们是不恒常的，另方面也还是沉溺在自然之内。〔精神〕自由是最内在的东西，由于这一自由，精神世界的整个建筑会耸立起来。”①

黑格尔生前最后一次讲课是以宣告建立精神世界结束的，他把人和自然物及动物区别开来，论证人只能尊重符合理性的法律；他把人的自由分作本能的自由和精神的自由，而人类是按精神的自由建造一个世界。他的话包含着深刻的真理，因为人类是从自然界走向社会，是从必然王国过渡到自由王国，从低级自由上升到高级自由；人类创造自己的世界，历经重重曲折，终将创造一个同自己本质同一的世界。人类发展的这条进程在黑格尔唯心辩证法中显示了它的脉胳，在理论上把握这一进程必然要对黑格尔的思想作重大的修正，而且可以说必然不断进行这种修正，但是我们必须肯定在近代不是别人，而正是黑格尔提供了把握这一进程的基础，提供了有可能加以修正的基础。黑格尔哲学的总的论题和意义不是十九世纪二十——三十年代的普鲁士，而是世界、自然、人类和历史。

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第924—925页。

历史形态的完善性不是绝对的

早在《精神现象学》序言中黑格尔就宣布说："我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂，正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。事实上，精神从来没有停止不动，它永远是在前进运动着。但是，犹如在母亲长期怀胎之后，第一次呼吸才把过去仅仅是逐渐增长的那种渐变性打断——一个质的飞跃——从而生出一个小孩来那样，成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展，一块一块地拆除了它旧有的世界结构。只有通过个别的征象才预示着旧世界行将倒塌。现在世界里充满了的那种粗率和无聊，以及对某种未知的东西的那种模模糊糊若有所感，都在预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相。

但这个新世界也正如一个初生儿那样还不是一个完全的现实。这一点十分要紧，必须牢牢记住。"①

在此，黑格尔确定了他的时代的特点和特性，说明那是一个过渡时期，是从旧的时代向新的时代转化的时期，是旧世界崩溃和新世界诞生的时期。所以作为这一时期的特点的，不是它的完

① 《精神现象学》，上册，商务印书馆，1962年版，第6—7页。《黑格尔全集》，格洛克纳版，第二卷，第18页。

成或达到极峰，而是正在转变之中，如果一定要说完成，那也只能说它是正在完成自身的转化，正在完成自身的破旧立新的过程。黑格尔把这一过程说成是精神在着手开始它的自我改造，通过自我改造，必将产生质的飞跃，建立起新世界的大厦。

尽管黑格尔从量变质变方面清楚地描绘了时代的过渡性特征，阐明了时代变动的方向，但似乎还是担心没有充分讲明问题，因而需要说明新世界还不是一种完善的现实，他把这一新生事物比作初生婴儿，并且特别告诉读者他讲的这一点十分要紧，是带有本质性的，决不可忽视。

黑格尔这样来观察自己的时代，这样来论述他的时代，无疑是合乎辩证法的，同他自己的辩证世界观和历史观并没有冲突，因为按照他的辩证法一切都是运动的和可变的："现象是生成和毁灭的运动，但生成毁灭的运动自身却并不生成毁灭，它是自在地存在着的，并构成现实和真理的生命运动。"① 个别现象都可生可灭，只有可生可灭本身不可生不可灭，而作为一个时代，黑格尔的时代是正在进行转化，进行着一种生生灭灭的过程，它还没有完成，它还不完善。

对黑格尔的思想作这样一种解释，大约不会有原则性错误，黑格尔哲学的解释者和研究者们在此也没有发生严重争论。但要谈到柏林时期的黑格尔，谈到黑格尔的《历史哲学讲演录》，情形就截然不同了。由于黑格尔在这时有了完整的哲学体系，由于他在时代和历史发展问题上有了许多新的说法，上述解释能否成立，便成了问题，关于黑格尔时代观和历史观的争论便轩然而起，一直延续到今天。

详细描述有关争论，在此既不可能，也无必要。我们的目的

① 《精神现象学》，上册，商务印书馆，1962年版，第30页。《黑格尔全集》，格洛克纳版，第二卷，第44页。

是要说明这个问题仍然有待加以研究，同时试图抓住争论所涉及的某些症结，因此有必要提及迄今以前的争论，但又没有必要求其详备。

罗森克朗茨没有把历史哲学的特性讲得很清楚，很确定，使人不得要领。与此相应地，他也没有把历史分期同历史发展特性的关系讲得很清楚、很确定。不过他有一点是给人以启发的，他指出把历史分为童年时期、青年时期、成年时期和老年时期，这类作法是把生物学分期法则转用到精神历史，本身带有一种缺陷，不能表述历史的无限前进性。罗森克朗茨说："这样一种转用是和作为类属的精神的概念对立的，因为在类属中包含着无限的前进性，以致尽管一切可能的东西都会变为现实的，但可能性本身却决不会通过一切实现活动而穷尽"。①

罗森克朗茨的说法有一定的道理。把个人从童年到老年的生物学分期套用到整个人类，讲人类的童年、老年之类，只能是一种譬喻说法，不能作机械死板理解。用这类说法表述人类历史的发展规律，则更加不能去作死板理解。

黑格尔在历史哲学中就曾把生物学分期转用于人类历史发展，说东方人的世界是历史的童年时代，希腊人的世界是青年时代，罗马人的世界是成年时代，日耳曼人的世界是老年时代。这种作法仅仅是种譬喻法，并不能真正表述人类历史的阶段进程，因之显得很勉强，并且给理解他的历史发展观带来了困难和妨碍。历史哲学作为一门科学在黑格尔时代刚刚开始出现，即使在黑格尔那里也带有它的胎记。

这种用生物学分期比附人类历史发展阶段的作法，不是黑格尔独有的作法，赫尔德尔的历史哲学也是这样做的，克劳塞也有类似作法，他是把历史分作三个时期：萌芽、生长和成熟。问题

① 《黑格尔传》，柏林1844年版，第374页。

在于这类作法是否和历史形而上学观点是一回事，是否必然导致否认辩证发展观。哲学史的事实表明，使用这类比附套用的作法同否认辩证法并不是一回事。赫尔德尔并不否认人类必须继续前进；克劳塞设想有朝一日会有一个老人是最完善的人，但同时地球也将衰亡，因而最完善的人也将死去。罗森克朗茨认为克劳塞的想法是“一种想象起来可怕的，然而却是空虚的抽象。”①其实克劳塞的想法虽然幼稚，但却包含着重要的辩证思想。

因此可见，不能单纯根据黑格尔说日耳曼时期是人类的老年时代，是人类历史最高阶段的代表，就断定黑格尔认为历史至此已不再发展，他自己的时代，他所在的普鲁士王国已经是“至善尽美”。

如果说罗森克朗茨认为黑格尔的历史分期方法和赫尔德尔的历史分期方法同属一种作法，强调两者的一致性，那么海谋的看法就不同了，他认为两人的历史哲学是对立的，在黑格尔的历史哲学中没有赫尔德尔历史哲学中那种“远景的气息”。事情甚至弄到这种地步：在黑格尔的历史哲学中“未来”全然消失不见了。

海谋断言道：“黑格尔的历史哲学真正说来并没有一种未来。绝对精神通过东方人、希腊人和罗马人的历史生活，一直发展到了‘日耳曼王国’。在日耳曼王国，绝对精神达到了它的最高目标，获得了对它自己本质和它自己内容的意识。悍然不顾历史，极乐的理论竭力和复辟互相提携。精神现在的形态是最高和最终的形态，现存的国家通过这个大国家法庭的审判与其说是被抛弃了，不如说完全是被保存和巩固了起来。”②

在此海谋可以说是提出了三个方面的问题：第一、黑格尔的

① 《黑格尔传》，柏林1844年版，第374页。

② 《黑格尔和他的时代》，柏林1857年版，第448页。

历史哲学是否承认存在历史的未来？第二、日耳曼世界和一般精神的关系如何，能否说历史发展到日耳曼世界已实际达到了自己的最高目标，说得更确切一点，历史到达日耳曼世界是否已不再发展？第三、是否黑格尔认为复辟时代即是历史最美好、最高级的状态？黑格尔的历史发展观是否归根到底是为复辟局面辩护？

关于第一个问题，海谋的回答是：黑格尔不承认有历史的未来，或者加上一重限定说，黑格尔并不真正承认历史有未来。

关于第二个问题，海谋的回答是：黑格尔认为历史在日耳曼世界事实上已达到自己的最高目标，历史发展到此为止。

关于第三个问题，海谋的回答是断然肯定的：黑格尔的历史哲学，意在为复辟局面辩护。

海谋的回答显然是把问题简单化了，从而不能不是武断的回答。武断的回答不是对问题的解决，而是使问题复杂化。

黑格尔曾经明白地说："在历史中我们所关涉的是过去"。① 可见黑格尔讲授历史哲学是意在总结过去，揭示从过去到现在的发展历程，他没有把揭示未来作为主要课题。因此，当我们在历史哲学中看到黑格尔没有把研究未来作为中心，没有专门讲述未来时代，就必须想到他给自己的历史哲学规定的任务和对象是什么。这样问题就主要不在于黑格尔的历史哲学是否强调未来和专门探讨未来，而在于黑格尔那样确定历史哲学的课题与对象是否适当。假使海谋认为历史哲学应当是未来哲学，或者历史兼未来的哲学，那他就应当声明自己这种观点，并且告诉读者黑格尔的历史哲学是以研究过去为主要任务，同时就黑格尔对历史哲学所作的这种界说提出批评，而不是笼统地说在黑格尔历史哲学中不存在未来。

此外就黑格尔历史哲学的实际情形来说，它主要阐述的是历

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第422页。参见《历史哲学》，第396页。

史从过去到现在的过程，因之除了主要讲过去而外，也不能不讲及现在，于是他的历史哲学也就和现在相关联。不仅如此，黑格尔也讲到了未来，讲到了“未来时代”，在他那里，也同样是“述往事，思来者”，所以他的历史哲学也与未来时代相关联，在他的历史哲学中也真的存在某种“未来时代”或时期。黑格尔的确不认识无产阶级和资产阶级的矛盾，这一矛盾的深远意义和未来趋向几乎完全在他的视野之外，但是黑格尔已看到资产阶级社会在经济、政治和意识形态方面存在着严重问题，存在着各种冲突。在他看来，“这种冲突，这种症结，这种问题，正是历史现在面临的东西，它必须在未来时代解决这一症结。”①可见，黑格尔并不是一个闭眼不看事实的人，更不是一个有意掩盖事实的人。他为资本主义时代的合理性进行论证，他把他那一代人的世界观诚实地归诸资本主义时代，特别是法国大革命以后的历史时期，然而他没有陷入对资本主义作庸俗辩护，着意给他所处的历史阶段涂脂抹粉。黑格尔把辩证法尽可能坚持到他所能坚持的程度，他不否认他那个时代仍然存在着矛盾，仍然存在着冲突，仍然存在着麻烦，他认为那个时代仍然没有完全达到他所企求的“和解”状态，还不是理想的和谐社会。

应当承认，在黑格尔的思想中，他那个时代的冲突和问题已被放在一定高度，在他看来，那些冲突和问题不是个别的、偶然的，更不是由人随意可以否认的，恰恰相反，那些冲突与问题具有时代的和历史的意义，是历史所面临的冲突，历史所面临的问题。这一认识无疑是重要的，它的重要性就在于启发人们从历史本身的角度看待那个时代存在的问题，这样，才有可能不把现存的冲突看作纯属细枝末节的现象。

由于黑格尔在较深刻的程度上看待自己时代的问题与冲突，

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第535页。参见《历史哲学》，第499页。

所以他关于这种冲突和问题的解决，也有较深刻的认识。既然问题是历史性的问题，问题的解决自然也应当是历史性的解决。黑格尔把问题的解决寄望于历史的未来。在他看来，自己所处的历史时期是历史的一个过站，在这一站之后仍然有一些过站，它们是“未来”时期。由此可见，与海谋的论断相反，黑格尔的历史哲学不但承认“未来”，而且承认未来不只具有一个时期，承认那是一些具有历史特性的时期。

库诺·菲舍在《黑格尔的生平、著作和学说》一书中也曾谈到黑格尔的历史发展观，他对黑格尔历史发展观的解释比较忠实于黑格尔的原意。与海谋的作法不同，他不企求对黑格尔的思想作自鸣其得的批判，高傲地否定和曲解黑格尔的原意。他力求把黑格尔的主张尽可能真实地介绍给读者，使读者尽可能准确地把握黑格尔自己的思想，这样读者就能以获得进一步批判理解黑格尔思想的起码条件。

库诺·菲舍说：“世界历史是自由意识中的进步，这既不可以看作一个有限的过程，有一天完成和静止下来，也不可以看作一个无限的过程，以那种陷于不可解决的矛盾的单调无限性方式，不断追求其目标，但却永远达不到其目标。人的精神在其进步中不同于一条直线，既不同于有限的直线，也不同于无限的直线，而类似于一条向自身回归的线，类似于圆，类似于这一表示完满或真正无限的图形。”①

的确，黑格尔的唯心主义是对中世纪基督教历史观的有力否定，他没有把历史本身和某一超现世、超历史的彼岸目的绝对对立起来，认为历史的发展在于追求神圣的目的，但永远也达不到这种目的。反之黑格尔认为历史的终极目的是人的自由，人的自由可以实现于历史过程之中，整个历史发展实际上就是在实现人

① 《黑格尔的生平、著作和学说》，海得尔堡，1911年版，第二卷，第813页。

的自由。人的自由在历史中的实现是一个过程，由于实现的形式不同，程度不同，表现为质上不同的阶段，显示出历史实现自己目的的相对性、矛盾性和曲折性来。然而历史发展的每一阶段都体现了历史的本质，都在实现它的目的．这又显示出历史实现自己目的的绝对性。因此就某一历史阶段来说，历史是在实现人的自由，同时又不是完全实现了人的自由，达到尽善尽美的境地，以致过程就此停止，使历史成为一个单纯有限的过程。

历史过程、历史发展阶段是具有无限性的。其所以如此，在黑格尔看来是因为理性在支配历史，历史表现着理性，是因为人的自由是历史的内容．历史的整个过程和历史的每个阶段都在表现并实现人的自由。黑格尔的这种思想包含着对历史发展客观规律性的论证，它的伟大之处在于把历史的中心继续移向人类本身。这一点具有划时代的意义，历史哲学进一步的发展所需要做的是剥去黑格尔客观唯心论的形式，就人的发展研究人的历史，揭示支配人的发展的物质条件和内容。黑格尔把历史的内容看作人的自由的发展，在他的历史哲学中概括出“人作为人自在地是自由的”．①认为历史的发展是把这一点加以实现．历史的无限性就在于实现这一点，把人在历史中的地位进一步提高了。不仅如此，人的自由也进一步得到了论证，被看作人的本质，看作人最内在的、特有的本性。我们完全可以说，黑格尔关于“人作为人是自由的”②这一命题是人类认识自己的进程中的伟大进步。这是近代历史发展的巨大成果，是人类进一步认识和发展自己所必须依托的起点。

按照黑格尔的观点，历史的终极目的、历史过程和历史阶段的无限性是在历史过程和历史阶段的有限性中实现的、所以历史

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第31页。参见《历史哲学》，第56页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第31页。参见《历史哲学》，第57页。

过程和历史阶段既具有无限性，又具有有限性，是无限性和有限性的辩证统一。历史阶段当其体现历史本质内容之时，就具有无限性，然而这种体现又具有有限性，因为这种体现是不完全的、暂时的、过渡性的。既然如此，历史上特定的阶段和时代就没有权利把自己宣称为至善的阶段，或至善的时代，要求把自己封为无需前进、无需改变的东西。

这点在黑格尔历史观中是不言而喻的。既然历史是世界精神的历史，世界精神又把自己表现为一些民族精神，就不能不受民族精神的制约。民族精神是有生有灭的、暂时的和可变的，从而使世界精神表现出阶段性来，使世界精神的永恒性表现于暂时性，其无限性表现于有限性。世界精神本身就具有有限性一面，民族精神作为世界精神的负荷者当然更加不可能完全是无限性的。永恒的、不变的民族精神在黑格尔思想中是根本不存在的，同样地，永恒不变的历史时代和历史阶段也是不存在的。

黑格尔的历史观夸大了精神的作用，他用神秘化的世界精神解释历史的终极动因，支配人类生产和再生产的真正物质性动因仍然在他的视野之外。可是我们必须肯定，黑格尔并没有直接夸大个人的、民族和人类的主观精神，他企图用整个历史哲学确证历史中存在着无条件客观的、不以任何人的意志为转移的东西，在他看来，相对于这种客观的东西，个人、民族以至全人类的意志和认识，都是有限的东西。黑格尔说："这种自身内的反映，是个别的自我意识，是与一般理念对立的他物，因此是在绝对有限性之内。"①

按照黑格尔的概括，这里就存在着自由和必然性的关系，他把理性、理念和精神的过程看作必然性的东西，而把人的自觉意志的种种表现归入自由领域。黑格尔认为人有认识和实践的自

---

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第41页。参见《历史哲学》，第65页。

由，但这种自由是受理性的必然性支配的，从现象上看，人是按自己的目的自由行动，而从实质上来看，人的行动是实现理念的必然性的自由、实现理念的自由。

整个世界历史运动于必然性和自由这两个环节之中，黑格尔把世界历史比作一块大壁毯，把理念的必然性比作经线，把人的主观活动比作纬线，①这个中肯的譬喻肯定了自由和必然性在历史中都不可缺少，肯定了两者的交织关系。在此应当特别说明的是黑格尔不认为自由和必然的关系是一种简单同一的关系，他肯定两者的差别，也肯定两者的对立，甚至讲两者之间会存在“无限的对立”。②

自由和必然两者之间会出现“无限的对立”，是因为历史的必然性不能直接由自己来实现自己，而需要通过人的意志和人的行动，然而人的意志和人的行动又是有限的，不可能和历史的必然性直接完全一致。这种情形可以从两个方面表现出来。一方面，人在行动时没有意识到历史的根本趋向和本质，或者仅对历史的趋向和本质有不完全的意识；另一方面，人行动的后果并不符合他们原先的期望和意识，不是和他们原先的意向不完全相同，便是同他们原先的意向完全不同。

这两方面自然是互相联系的两个方面，首先是主观方面不符合或不完全符合历史的客观要求，随之便导致行动的客观后果不符合或不完全符合行动的主观意图。

黑格尔指出，“世界历史是从它的普遍目的即精神的概念将会得到满足这一目的开始的，是仅仅自在地，亦即作为自然开始的；精神的概念是内在的冲动，最内在的无意识冲动，世界历史的整个事业正如我们已一般地提到的那样，是从事使精神的概念

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第38页。参见《历史哲学》，第62页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第41页。参见《历史哲学》，第65页。

得到意识的劳作。”①

因此在世界历史开始之时，精神的本质和趋向并没有成为人们行动的自觉动机，人们有自己的需要和冲动，但并未意识到他们的需要与冲动和历史的本质、历史的内在趋向有什么联系，它们只能算是“自然意志”。

世界历史的开端是如此，世界历史进展中的情形又如何呢？黑格尔的看法是历史进程中也不能排除人的意向同历史趋向的矛盾，对于人的意图和行动，仍然存在着历史本身的客观进程，人们的行动尽可以达到某种自觉性程度，但决没有达到完全自觉的程度，在他们的需要和意趋背后仍然有某种更深刻的东西支配着他们，在他们的自觉动机之外起作用，以致人们行动的结果并不是完全实现自己的要求与期望，而是实现历史本身的要求。关于这点，黑格尔是这样说的：“在历史进程本身，即在尚还处于进展的进程中，历史的纯粹终极目的也还不是需要和意趋的内容，并且在后者对前者是无意识的时候，普遍的东西终究还是存在于特殊目的中，并通过特殊目的完成自己。”②

黑格尔确实看到了历史中必然性和自由的辩证关系，他的有关思想在哲学史上占有突出的地位。黑格尔把这个问题自觉地看作历史哲学的重要任务，他看到了历史必然性和人的自由的联系，同时也清醒地看到了两者的区别和对立。在这点上，黑格尔既避免了历史悲观主义，也避免了盲目乐观主义，他看到历史以无可抗拒的必然性实现人的自由，同时又深知“世界历史不是幸运的田地”。③他看到历史中充满了不幸、悲剧、灾难和牺牲，认为历史进程必须经过长期的斗争才能实现，因而要求人们深刻认

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第39—40页。参见《历史哲学》，第62页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第40页。

③ 《黑格尔著作》，第十二卷，第42页。参见《历史哲学》，第65页。

识必然和自由的辩证关系，他明确地说，“理解这一对立的绝对联系，是形而上学的深刻课题”，① 而他自己正是力图理解和揭示这种联系，解决这个课题，提供对这一问题的理论认识。

黑格尔在提供这种理论认识时，留给后世的并非单纯是醉醺醺的思辨，并非有意抹煞自己时代的弊病，并非宣布历史本身的终止。上面已说过，黑格尔认为历史的开端对人们是一种无意识的过程，而在历史行进中自由与必然双方会发展为“无限的对立”，那么在历史的最高阶段，自由与必然双方是否已“完全”达到统一，两者的关系是否已成为一种抽象的、无差别的统一了呢？

这个问题可以换作另一个问题：历史的终极目的在历史最高阶段上能否完完全全实现？按照黑格尔的理解，这是不可能的事情，是绝对不可能的事情。按照他的理解，历史的终极目的虽然可以实现于历史各个阶段，尤其是最高阶段，但却不可能“完全”实现于某个阶段，其中包括最高阶段。

黑格尔的想法是，历史的终极目的原是贯穿于历史整个过程中的东西，它最初存在于自在状态，在发展中逐渐实现自己，为人们所认识，并创造出相应的现实。这里，历史的终极目的和它的实现无疑具有同一性，但这样的同一性是辩证的同一性，不能排除两方面的差异。因为在黑格尔看来，历史的终极目的终究不同于它的现实：“我们称之为原则、终极目的，精神的使命或本性和概念的那种东西，仅仅是一种普遍的东西，抽象的东西。原则，以及总则、法则，是种内在的东西，它作为内在的东西，不管在其内是如何真实，也不是完全现实的。”②

历史的终极目的必须通过人的目的和人的活动才能实现，可

---

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第41页。参见《历史哲学》，第65页。

② 《黑格尔著作》，第十二卷，第36页。参见《历史哲学》，第60页。

是人的目的、人的活动属于特殊性领域，并不等于历史的终极目的，不等于自由的理念，不等于神的意志活动，因此历史的终极目的、自由理念只能以一定形式、一定程度实现于人的意志及其活动结果，而不可能直接完全实现于其中。普遍不同于特殊和个别，目的不同于实现目的的手段，黑格尔认为这一点通行于整个人类历史，他并没有宣布人类在达到历史最高阶段后这点就无效了。

正是因为历史的最终目的作为普遍的东西，作为支配历史的本质，同它在人类历史发展阶段的具体实现和具体现象总是有差异一面，所以黑格尔才去列举他的时代在实现历史终极目的方面存在的局限性，他自己承认他的时代具有这方面的局限性，而且极力让人们认识这些局限性。这样，黑格尔作为辩证法家在理论上并没有抹煞思维和存在的矛盾性、差异性，在历史领域也没有抹煞自由和必然性之间的矛盾性和差异性，在对自己时代发展的解释上也贯彻了他的辩证观点。

关于这点，可以从如下两个方面加以证明。

第一、黑格尔肯定，在他的时代，在日耳曼民族中，人之为人是自由的，一切人都是自由的，这已得到意识。从这个意义上说，历史的终极目的在他的时代已达到意识，因而可以说在那个时代于人的认识方面已变成现实了。可是所谓已变成现实，其准确的含意应该是“方才”得以实现，是正在得以实现，而且应当继续实现。①

第二、黑格尔肯定，在他的时代，在日耳曼民族中，精神的自由理念在社会和国家现实方面也取得了合理形态，这表现在自宗教改革、特别是法国大革命以来社会生活和国家生活中一系列

① 《黑格尔著作》，第十二卷，第417页。参见《历史哲学》，第390页。

的变迁，这些变迁是重建社会生活和国家生活的过程，是使们它合乎理性的法则。在黑格尔看来，这样的改造过程并没有最终完成，所以日耳曼民族必须继续为世界精神效劳，继续实现新世界精神赋予它们的使命。

由上可见，黑格尔在《精神现象学》中曾说他的时代是个新时代，是个初生儿，这一思想在柏林时期显然并未发生本质性变化；虽说他在柏林时期对自己时代的论述比耶拿时期复杂得多，但他依然把自己的时代看作具有局限性、有待改造的时代。《历史哲学讲演录》证明黑格尔存在着美化自己时代的缺点，对于自己时代的重大事件也曾有错误估计，在具体政治和社会主张方面不比当代许多进步思潮更高，但是他的整个历史观的根本要旨是证明人之为人是自由的，一切人都是自由的，这充分显示了他的深刻的历史见识。黑格尔确实是站在一个伟大的高度观察历史的过去、现在和未来，他以自己特有的形式揭示和论证了历史的最高趋向，认定人类历史的最高或最后阶段就是实现一切人都自由的原则，相信人们将充分认识到这一点，会创造出与此相应的合理现实。这是黑格尔历史哲学中真正具有未来意义的思想，他并没有因为高估自己时代的历史成就而降低自己这一总的思想，他并没有完全满足于已有的历史成果，而期望时代继续实现新的世界历史原则。摩菲斯特曾对浮士德说："在这条道路上我们还未达到目标"，①实际上黑格尔对他的时代也是这么说的。

上面我们介绍了三位著名黑格尔传记家和研究者对黑格尔历史发展观的看法，对他们的观点作了简要评论，围绕他们提供的线索，对黑格尔历史发展观的有关方面进行了阐释，提出了自己的看法。我们的阐释和看法只是理解黑格尔原意的尝试，本身具

① 歌德：《浮士德》。《歌德著作五卷集》，第三卷，莱比锡1959年版，第400页。

有它的局限性，为了在一定程度上减少这种局限性，现在我们来谈谈二十世纪七十年代出现的有关论点。

1970年东德出了一本书，题为《黑格尔和我们》，是纪念黑格尔诞生200周年的。书中有曼弗雷德·荷弗尔一篇文章：《论黑格尔的历史哲学》。曼弗雷德·荷弗尔在文章中说：“正如我们已指明的，这种阶段划分的构造，特别是它对现实历史进程的运用，整个和局部看来是很少令人信服的。富有成果的发端首先在于问题的提法本身，即把人类社会的发展行程理解为合乎规律的过程，这一过程显示出‘现实的变化能力’，显示出达到个人的和社会的‘完善性’的能力，这是一个最后铸成这样一种质上新的和更高的人类社会完善化阶段的过程，黑格尔也用主观精神和客观精神的和解来表述这个阶段。只要黑格尔对辩证考察忠实不渝，他就必须承认社会的‘进展’，社会的‘阶程’表现为一个向无限性递推的过程；按照关于完善性的观念，这里涉及的应是一个‘永远远离目标’的‘过程’。因此辩证思想的结论把黑格尔引向一种可能：承认历史和社会完善化决不通过第三阶段而中断。这里黑格尔当然会和他的体系的要求以及他自己的阶级立场陷入冲突。这些情况应归咎于下述情形：黑格尔把已达到的普遍人类自由的阶段不只同资产阶级社会等同起来，而且使进一步发展过程中断下来，因为精神在这一阶段会返回自身，以致黑格尔最后在同他的辩证发展观显然相矛盾中得出结论说：‘因此这里也有某种圆圈进程，精神寻求它自身。’黑格尔因放弃辩证法而倒回平庸的进化论，阶级上制约的认识局限性的确没有什么地方比这里更加明显可见。但就是在这种情形下，从关于历史结束的论点中唯一只看到思辨的环节也显然是不正确的。唯物史观已指明，随着资产阶级社会和其创造出的物质生产力质上新的发展阶段一起，克服历史发展过程的自发和对抗的形式，即结束人类社会‘史前史’，并过

渡到一个原则上更高的社会形式，其客观前提和可能性就渐渐成熟起来。作为尚在向往进步的资产阶级的理论家，黑格尔显出对这一可能性有某种猜测，虽说没有能够合理地给以表述。”①

曼弗雷德·荷弗尔的话有一些特色。这些话反映了一种趋向：人们不再轻率地对黑格尔哲学采取抽象否定态度，简单地断言黑格尔的哲学，特别是历史哲学与政治哲学，不过是一堆垃圾，不过是一堆唯心主义的反动的货色，而力求作出比较公允的评价，力求作具体的、比较全面的分析。这是一种值得赞扬的趋向。只有从采取这一态度着手，只有经过这样一种转折，才有可能理解黑格尔哲学的历史作用，才能说明黑格尔主义何以会成为马克思主义的理论源泉。

曼弗雷德·荷弗尔在这里不是给黑格尔的历史哲学下个简单的总结论了事，他集中论述黑格尔的历史发展观，在黑格尔的历史发展观中又集中分析黑格尔关于历史发展阶程的学说，力求指出黑格尔学说的长处和短处。他和许多人一样，也谈到黑格尔关于历史终点的理论，但他和过去常见的那种爱下简单断语的习惯不同，没有不加论证就断言黑格尔认为历史到当时普鲁士王国即已告终，即已登峰造极，反之，他在主张黑格尔放弃辩证法的同时，也指出黑格尔对未来社会前景有所猜测。

由于曼弗雷德·荷弗尔是就黑格尔历史发展观所论述的问题进行分析的，而且对自己的结论提出了论证，这样他就给我们同他讨论黑格尔的观点创造了前提，使我们有条件同他就有关问题进行“对话”。在黑格尔哲学研究上，如同在任何科学研究领域一样，不管研究者的立场和观点如何不同，不论各人的论断是否正确，总应当就共同面临的具体问题和对象发表具体意见，从而给别人评论自己的意见提供可能。

① 《黑格尔和我们》，柏林1970年版，第130—131页。

曼弗雷德·荷弗尔的话涉及黑格尔历史发展阶程说的不少方面，其中我们需要加以讨论的是，黑格尔是否认为进入历史第三大阶段之后，历史进程就中断下来？黑格尔的历史完善化观念是否意味着背离辩证法？曼弗雷德·荷弗尔认为黑格尔虽然有可能承认历史和社会完善化过程决不通过第三阶段而中断，但黑格尔事实上却没有承认这一点，而使进一步发展过程中断了下来，终于和辩证法陷入矛盾，终于放弃了辩证法。在他看来，社会的进展是一个向无限性递推的、永远远离目标的过程，他把这看作“辩证思想的结论”，但黑格尔却没有能接受这种结论。曼弗雷德·荷弗尔的这些观点是值得分析的。

我们知道，黑格尔曾用各种方式表述历史发展第三大阶段的特点，其中比较有意义的说法是把认识到一切人作为人都是自由的作为第三大阶段的标志，同时肯定一切人都是自由的这个原则在此实现。但是，这一原则的实现无论在人们的认识方面，还是在社会状况方面，在黑格尔看来都不是一个已然中断的过程，而是一个继续进行的过程。所以，黑格尔的主张真正说来是这样：一切人都自由的原则在他那个时代是实现了，同时又没有实现。

为什么说这一原则同时又没有实现呢？根据什么说黑格尔有这种主张呢？这里的根据和理由首先就可以举出两条：第一、在日耳曼世界本身，新的、一切人都自由的原则并未中止其实现过程；第二、在日耳曼世界之外，新的原则并没有实现，或者说，基本上还没有实现。因此一条理由和根据是黑格尔认为日耳曼世界本身并非绝对完善，一条理由和根据是黑格尔认为他那个时代世界发展不平衡，绝大部分地区还没有达到新原则的高度。

黑格尔认为，世界历史的最终目的，是贯穿于整个历史过程的本质，整个历史过程就是这一终极目的或一般本质的展现和发展。这一终极目的支配着人的认识和历史实践，通过人的认识和

活动把自己对象化，创造出一个符合自己本质的现实历史世界来，在自己创造的客观历史世界中又达到对自己本质的意识。黑格尔认为这是世界历史发展的一般本质，一般规律，他说："这就是一般理念的进步；这一观点对于我们必须是历史中终极的东西。"①

这样，历史实质上就是实现这种终极的东西，是实现精神的自由。黑格尔的历史哲学的根本任务就是描述这一实现过程，他认为这一过程在历史上的实现既带有绝对实现的性质，又带有相对实现的性质，精神的自由在历史上以相对和绝对的形式表现为一个人的自由，一些人的自由，最后表现为一切人的自由。黑格尔肯定一切人的自由在他那个时代，在所谓日耳曼世界已实现了，然而这在他看来仍然是一个带有相对性的绝对过程，因为他认为精神的自由尽管在日耳曼世界采取了一切人都自由的最高形式，但也只是大致得到实现，所以尚有进一步的工作要做。黑格尔说："进一步的劳作乃是这一原则将会发展自己，使自己得以完善，是精神将能达到自己的现实，在现实中达到自己的意识。"②

由此可见，黑格尔确实在一定范围内认识到人类历史是实现人类自由的辩证过程，人类历史的发展结果是达到一个最高阶段，在那里，主观方面和客观方面，自由和必然不再表现为对抗和对立，在那里，少数人的自由变为一切人都自由。正如曼弗雷德·荷弗尔说的那样，黑格尔在此的确没有给自己的认识以合理的表述，因为黑格尔是把人的自由发展的过程，看作在人背后支配人的精神的发展过程，是精神的自由实现自己的过程，人对一切人都自由这个原则的认识也是精神对自己固有本质的意识。同

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第257页。
② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第257页。

时黑格尔关于历史发展阶段的划分也打着他的阶级局限性的烙印，他没有把资本主义社会原则上划为属于少数人拥有自由的社会，而划入开始实现一切人都自由的社会。然而尽管如此，黑格尔却没有曼弗雷德·荷弗尔所指责的那种错误，并没有由于他的时代和阶级立场的局限性而原则上放弃辩证法，主张历史就此中断，就此停顿下来。恰恰相反，黑格尔认为就是在历史第三大阶段，理念、精神还是要发展，还是要完善；由于历史是理性和精神所统治的历史，理性和精神进一步发展，就必然使经验现实也进一步发展。因此，历史的最高阶段与其前行阶段的区别不在于过去是发展的，现在是停滞的，而在于发展的基础、条件和性质互不相同。

十分清楚，黑格尔在肯定精神将进一步发展自己、完善自己时，与他认为新生的资本主义社会合理，与他要求资本主义完善化，要求改造这个社会的缺陷是一致的。如果讲黑格尔的阶级性，那么这里也可以说表现了他的阶级性。假使黑格尔真的认为资本主义时代自身已经不可能继续发展，并且中断了历史的发展，那曼弗雷德·荷弗尔就没有理由认为黑格尔是位“尚在向往进步的资产阶级的理论家”了。不管黑格尔如何喜欢讲矛盾，在他那里没有也不可能产生这样的“矛盾”：一面在向往进步，一面又承认现存状态已完善到不再能发展的境地。

其实，黑格尔在历史哲学中的一个伟大贡献，恰恰在于反对绝对完善社会的幻想。在他看来，只有理念、精神，只有上帝，才是绝对完善的，表现理念、精神和上帝的任何历史阶段，任何社会历史形态，都不可能绝对完善。而且，即使是理念和精神，也只能通过相对不完善的历史形态表现自己的绝对完善性。因此，黑格尔反对把精神看作完成的东西，要求人们看到精神是活动的东西，认为“活动是精神的本质；它是它的产物，而因此它就是它

的开端，也是它的终点。它的自由不在于一种静止的存在，而在于不断否定有危险取消自由的东西。”①这样，黑格尔就赋予了精神以无限性，把精神的本质界说为不断活动，界说为具有否定性的东西，只要某一社会历史形态对自由造成危胁，精神就将发挥其否定作用，消除这种社会历史形态。所以即令从贯彻黑格尔对历史的这种理解出发，他也不可能把某一社会、某一历史阶段奉为绝对静止的、不包含否定性的、固定不变的，因为他的前提是把具体的社会及其发展看作受精神和神意支配的，而且同时又认为精神和神意的本质是活动，是否定，是无限的过程，正如黑格尔自己所说的那样，“历史无论如何是同现实相关，在这种现实中普遍的东西必须把自己表现为特定的形式。对于思想、对于概念，决没有什么有限形态可以使自己固定下来。”②

黑格尔在历史哲学中对描述历史过程的有关范畴曾作过相当细致的分析，对变化、完善和发展、进步等范畴作过统一考虑，作了比较，在这个基础上进行了选择。黑格尔认为，无论是“变化”这个范畴，还是“完善”这个范畴，都不是表述历史过程的最好范畴。为什么呢？因为“完善性和变化性一样，也差不多是某种缺少规定的东西；它是没有目的和目标的：它要追求的那种较美好、较完善的东西，是一种完全未予规定的东西。”③变化可以是量的变化，也可以是质的变化，而历史中的变化最有意义的是质的变化；完善和较完善要由一定内容来确定，由一定的标准来衡量。这些都需要用更丰富、更确定的范畴来表述，这样的范畴在黑格尔看来就是“发展”这个范畴：“发展的原则包含着更广阔的东西，即有一种内在的规定、一种自在地存在的前提为

---

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第55页。

② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第180—181页。

③ 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第149—150页。《黑格尔著作》，第十二卷，第75页。参见《历史哲学》，第95页。

基础，它会使自己达到实存。”①

所以黑格尔是想用发展观统括变化和完善观念，强调发展的内容，强调发展的质变性质，强调发展的统一性和矛盾性。当然，黑格尔也企图加强自己发展观的唯心主义目的论。

黑格尔用自己的发展观统括他那个时代有关完善性的观念，在许多方面大大超过了那些观念。他所作出的一个巨大进步在于揭示人类历史具有上升性质，也具有下降性质。黑格尔认为，“世界历史上有许多伟大的发展时期，它们匆匆过去了，未能使自己继续下去，毋宁说教化的整个巨大收获随它们而被毁灭掉了，于是必须不幸地从头再来开始，以便通过某些补救办法，从那些宝物中拯救出的残迹上，通过重新花费无可估量的力量和时间，从罪行和痛苦中，多少重又达到那种教养早已达到了的一种田地。也存在持续的发展，存在宏伟的、各方面都建得完好的教化大厦和有独特要素的教化体制。一般发展的形式原则既不能给一种〔形态〕以高于另一形态的优越性，也不能说明旧发展时期那样毁灭的目的，而只能把这类进程，特别是其中的退化看作外在偶然性，〔只〕能按照不确定的观点评断那些优越性，正因为发展是终极的东西，这些优越性就是相对的，不是绝对的目的。”②

我们看到，黑格尔一方面把历史定义为自由意识的进步，向人类自由发展的过程，同时又在这一条件下肯定历史进程中存在曲折，存在倒退。他认为他那个时代历史完善观念的缺陷特别表现在不能解释历史中的退步现象，把这种现象归诸纯粹偶然性。

---

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第151页。《黑格尔著作》，第十二卷，第75页。参见《历史哲学》，第95页。

② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第152—153页。《黑格尔著作》，第十二卷，第76—77页。参见《历史哲学》，第96—97页。

黑格尔也不承认某个历史形态自己具有绝对优越性，而把历史中的绝对性归诸总的历史过程，归诸发展本身。

在黑格尔的历史哲学中，精神发展的过程表现为一系列阶段，一系列形态，这些阶段和形态由一系列民族精神来体现，“每个民族都有它自己的原则，它把这一原则作为它的目的去追求，如果它达到这一目的，那么以后它在世界上就再没有什么好做了。”①一个民族完成了自己的使命，变得无事可做，对这个民族本身来说并不是一件幸事，而宁可说是一种不幸，“因为这一完成，同时也是它的衰亡，而它的衰亡是创造另一阶段，另一精神。”②

这是一种有丰富内容的辩证法。一个民族，一种民族精神，总有其形成、繁盛和衰落阶段。民族精神的兴衰构成了历史中新的东西产生和旧的东西灭亡的过程。历史中向上的变化和向下的变化交织在一起，联系在一起，互相转化，一种民族精神灭亡了，另一种民族精神也就产生了，历史的总的前进过程就是这样进行和完成的。正是基于这种理解，黑格尔不把历史中的向下变化看作纯粹偶然现象，他认为这恰恰是一种具有必然性的过程：“有限精神是消逝的，这在于有限性的本性。”③既然如此，就无须为一个民族的衰亡进行粉饰，也无须对一个民族的堕落表示痛惜，因为随着旧东西的死亡，乃是新东西的诞生。

通过上面对黑格尔有关思想的阐释，可以理解黑格尔为什么在历史哲学中也反对把发展归结为向无限性递推，是永远远离目标的过程了。姑且撇开黑格尔对历史发展进行的神秘主义解释不谈，这里主要涉及的不过是黑格尔关于单调的无限和真正的无限

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第64页。
② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第65页。
③ 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第67页。

所作的区别。黑格尔所作的这种区别是合理的，它否定有限和无限的固定对立，确立了两者的辩证统一。从历史领域来说，如果发展不外是同一有限的历史形态的重复，那么不管它如何无限延续也还是在有限范围内进行量的变化。如果历史仅仅是有限形态从较低形态到较高形态，从旧的形态到新的形态，沿着一条直线无限重演下去，那也没有表现出历史如何实现有限与无限的统一，没有表现出历史的本质。因此，黑格尔反对旧的完善观念，除了论证神意等等之外，主要是要求揭示历史中有限与无限的辩证统一，要求认识历史中连续性的中断，历史中的质变，要求认识历史本质发展的非直线的、圆圈式的过程。他否定向无限性递推、永远也达不到目标的历史发展观，正是否定某一有限历史形态和过程的量的无限延续，否定历史变迁和新旧代谢过程中不包含历史本质内容，不包含历史本质的完整辩证运动。

这一点非常重要。如果认为某种有限历史形态可以无限延续或重复下去，那当然是荒谬的。同样地，如果认为在有限历史形态的无限变迁和演化中不包含总的历史规律、历史本质的实现，那也是荒谬的，因为仅仅承认历史无限演化而不承认这种变化中总的内蕴，和这种内蕴的完整过程，那无异于断言变化就是一切，更深的含义和进程是没有的。可是，假使历史在无限变迁之中，却永远达不到人与人、人与自然的辩证统一，永远达不到自由和必然的辩证统一，那么还有什么历史发展可谈呢？难道历史中会存在这样一种“绝对不可达到的彼岸”吗？

于是我们看到曼弗雷德·荷弗尔显然是弄错了，他不了解黑格尔否认历史阶程是向无限性递推的过程和永离目标的过程，实际上是反对用单调的无限性理解历史过程，反对把有限的社会阶段看作无限重复的、永世长存的东西；他不了解正是以反对历史中单调无限性观念为前提，黑格尔才有可能像曼弗雷德·荷弗尔

正确指出的那样，意识到历史最终会铸成一种质上更高的完善化阶段。曼弗雷德·荷弗尔赞赏历史是向无限性递推、是永离目标的过程这一说法，激烈批评黑格尔对这种说法的批评，殊不知这样一来他自己并不是从黑格尔主义前进到马克思主义，而是从否定黑格尔的合理思想倒回康德主义去了。不仅如此，曼弗雷德·荷弗尔还从黑格尔在历史中批判单调无限观，推断黑格尔是认为历史到第三阶段就中断了，他这种推断是没有根据的，因为反对历史中的单调无限观和主张历史到某一阶段中止发展两者并无必然联系，即使是在黑格尔那里，反对说历史是向无限性递推，反对说历史是永离目标的运动，也没有得出历史到达最高、最后阶段发展就此中止的结论，更没有得出到日耳曼世界、到黑格尔时代历史已停止发展的结论。按照黑格尔从本体论对理性所作的解释，按照他关于理性在历史中的终极目的同实际历史形态或阶段两者相互关系的解释，按照黑格尔对历史圆圈运动的解释，他主张历史到达自己最后的完善化阶段，同承认社会发展的无限性其间并不相悖，而和断言社会到其最高阶段发展就中止也决不相联。在历史中一切现实形态都是可变的、过渡的和相对的，只有理念和精神是永恒的、现在的和绝对的，而理念和精神的绝对和终极的特性是发展，是进步。这是黑格尔的基本观点，它的错误在于唯心主义方面，而不在于似乎曾断言历史发展到他那个时代已中止，断言历史最高和最后的阶段自始就是一个僵滞的历史形态。

现在让我们扼要介绍一下七十年代出现的其他典型性论点。

1973年到1974年，Karl-Heinz·伊尔亭格出版了四卷《黑格尔法哲学》。这个版本很有特色，公布了许多过去大家未曾见到的材料，从而为深入研究黑格尔的政治哲学打开了广阔领域。这套书一出版，就受到黑格尔研究者们的欢迎，引起大家的

巨大兴趣，大家把这套书的出版看作本世纪研究黑格尔事业中的一件大事。

对于研究黑格尔的历史哲学，伊尔亭格版法哲学也具有重要价值。这是自然而然的。因为黑格尔在讲授历史哲学时就曾提到他的历史哲学和他的法哲学的联系，说他在1820年法哲学末尾已讲到世界历史的概念、原则和分期问题。

伊尔亭格准备依据他出版的四卷书写两卷研究著作，使这套书编成六大卷。在他两卷研究著作发表之前，他写了一些文字，其中也讲到了黑格尔对历史发展的看法。

关于黑格尔对历史发展前景的看法，伊尔亭格的分析是这样：在1818到1819年冬期讲授法哲学时，黑格尔是认为此岸和彼岸的对立已自在地克服，两者的和解已完成，现在“时代的任务”是需使国家成为已发展的理性的现实，也就是说，黑格尔在1818年到1819年冬期是讲时代还有其尚需完成的任务；但是到1820年的法哲学中黑格尔的说法就变了，强调精神和世俗双方的对立已自在地化为无力的形态，讲真正的和解已变成客观的，这种和解现在在使国家发展为理性的现实，也就是说黑格尔这时不再从应当完成的任务方面向时代提出要求了，据此伊尔亭格认为，随着卡尔斯巴德决议以后的形势变化，黑格尔掩盖了历史哲学的前景。①

这是一种什么性质的“掩盖”呢？伊尔亭格认为这种掩盖对于黑格尔的根本立场没有影响，黑格尔1818年到1819年冬期的讲法和1820年法哲学中的写法没有本质的不同，因为，“这一矛盾对每个熟悉他的概念语言的人来说是清楚的：如果说理性和现实间的对立，如同在已出版的稿本内那样，也还意味着仅仅是‘自在地’已消逝，那么理性和现实的和解就还是尚未来到的，‘真

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第81、80页。

正的和解'也恰恰还不是'已成为客观的'。所以这一例子也可以当作一个证据，说明黑格尔在他修改'法哲学'时决未致力于一种新的、适应复辟政治的观点，而只是在现有原文上进行修饰，试图掩盖他的真实看法。”①

伊尔亭格认为，当以后黑格尔处境好转，他在1820年法哲学中所作的那些“让步”就又开始“收回。”② 伊尔亭格广泛地作了引证，对黑格尔的原话进行了解释，肯定黑格尔认为在自己的时代历史的目的、自由精神和现实的“和解”、自由在历史中的实现，也还不能算达到了；即使在复辟形势下，精神也还是在向前迈进，精神的本性也还是前进，虽说形式和方式不同。伊尔亭格甚至发现黑格尔在其言论中宣告了自己的“'颠覆性的'目标”，并且说得可惊地明显。

我们知道，黑格尔在1820年法哲学前言内曾经说过一句有名的话：“密纳发的猫头鹰要等黄昏到来，才会起飞。”③ 伊尔亭格说黑格尔这句话是个“抑郁的警句”，完全不适于表达黑格尔哲学的进步的基本特性。伊尔亭格讲到早在1831年春天，K·L·米希勒就曾修改过黑格尔的这个说法，把它改成这样：密纳发的猫头鹰要等到黄昏到来，才会起飞，但当新破晓的鸡鸣声一起，密纳发的猫头鹰随之也会再次离去。黑格尔对米希勒的修改，据米希勒后来对人说，并未表示反对，他不加改动就和和气气地把米希勒的文章发表到《科学批判年鉴》（1831年5月）中去了。伊尔亭格引用了尼可林的书给他提供的这条材料，认为米希勒的修改和黑格尔讲过的思想非常相近，因为黑格尔在柏林开讲辞中也

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第一卷，第81—82页。

② 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第三卷，第16页。

③ 《法哲学原理》，商务印书馆，1961年版，第14页。

曾欢呼精神的曙光到临。①

黑格尔一生对真理有一种强烈的热忱，认为真理的王国便是哲学的故园，哲学的任务是建造"真理的王国"，他把研究哲学的事业寄望于年轻一代。在临终前三天，黑格尔再次强调理论认识的实践意义，反对单纯信赖权威，他把人的自由看作人的本质特性，要求人们认识这一点。他宣称精神世界的整个大厦是从自由产生的。

对于黑格尔的这些思想，黑格尔的学生中自然会有人理解其含义。伊尔亭格引证了费尔巴哈1827年给黑格尔的一封信，企图作为许多证据中的一个证据，说明黑格尔心目中怀有一种使命感，计划通过传播他的哲学，形成一个"哲学教会"，使真理的王国得以实现。费尔巴哈在信中写道："当精神向最新哲学提出要求，急迫要突破一个学派的界限，变为普遍世界历史的、启示性的观点，并且即在那种精神内就不仅含有发展到更好文字活动和写作的种子，而且含有发展为一种在现实中表现自身的普遍精神的种子，仿佛是发展为一个新的世界时期的种子，那么现在就可以说需要建立起一个王国（这一王国的缔造者当然决不会有什么名字，决不会是个别人、或者那种存在的唯一的个人，而将是世界精神。"② 伊尔亭格推断，对于费尔巴哈的说法，黑格尔会是同意的。③

这样，伊尔亭格就肯定黑格尔即使在复辟时代，也认为精神是要前进的，尽管黑格尔有时掩盖自己的思想，对自己的说法进行修饰，可是这些都不影响他思想的基本特点。伊尔亭格看到，黑格尔并不认为历史的根本目标在黑格尔时代已无条件实现，黑

① 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第62—63页；第一卷，第42—43页。

② 《黑格尔往来书信集》，荷夫迈斯特版，第三卷，第245页。

③ 《黑格尔法哲学》，伊尔亭格版，第四卷，第62页。

格尔并不否认时代有其未来前景，存在进一步发展的必要与可能。伊尔亭格并且论述了黑格尔传播哲学认识，为世界历史新时期开拓地基的意向。

对所有这些，伊尔亭格都作了论证，提出了论据，他旁征博引，力求把自己的判断建立在事实之上，这是值得赞扬的。这是一种人人都知道重要，但却未必人人都精心运用的方法。

由于伊尔亭格所要分析的材料卷帙浩繁，纵横交错，由于他写作时似乎有些匆忙急迫，也由于他所用方法固有的局限性，所以在对黑格尔政治哲学的分析上表现出一些缺点和错误，所下的论断也不尽中肯，给人以紊乱和自相矛盾的印象，从而不免遭到别人的批评。

在对伊尔亭格的批评中我们想谈谈H·奥特曼的批评，不过我们只能限于有关黑格尔的历史哲学方面。

奥特曼在黑格尔的政治哲学和历史哲学方面，显然和伊尔亭格存在着分歧，这种分歧不仅表现在对具体问题的认识上，而且表现在总的估价上，如果说伊尔亭格认为黑格尔在政治哲学上基本上是进步的，在历史哲学上不承认历史已经没有未来的发展，那么奥特曼则认为黑格尔在政治哲学上是在革命和复辟之间取调和态度，在历史哲学中主张也不确定。这里我们看到奥特曼的分析有一个重大缺点，他没有指明黑格尔的政治哲学和历史哲学的主要倾向是什么，但这恰恰是必要的，有意义的。在今日黑格尔哲学研究中指出黑格尔的矛盾之处并不困难，真正的困难在于证明黑格尔的主要倾向是什么。

奥特曼把黑格尔哲学看作“一种在革命和复辟间作平衡的哲学”，说“这样一来当然就重又到达一点，在此无论是单纯的原文比较，还是历史的提证，都不会有多大帮助。尚待解决的有关理性和现实的同一性的确切含义问题，以及关于历史终结的顺应

倾向的问题，或（虽然时间上不能确定，但也许是原则性的）体系的顺应倾向的问题，只有在如下情况下才可以得到解决，即：既接受从罗森茨威格，中经鲁尔摩塞尔、毛勒尔，一直到托伊森的神学-政治解释，又接受左派黑格尔主义者关于顺应性体系（尽管有进步的辩证方法）的论证”。[①]

这样来解决问题实在不能令人满意。黑格尔的主导倾向是什么，我们从奥特曼的答案中仍然没有得到答案，毋宁说奥特曼是把读者从五里云雾中引到十里云雾中去了，因为他不只要我们含混地承认黑格尔哲学是种在革命和复辟间求均衡的哲学，而且要我们在罗森茨威格等人的观点和左派黑格尔主义者的观点之间进行折衷。这样做到底能有多大成效，那是很难说的，奥特曼自己并没有把他这种解决方式付诸实施。我们无法根据他实际应用的情形，检验他这种方式的效应。

奥特曼把伊尔亭格的方法称为“历史-语言学的”方式，他强调伊尔亭格运用分析黑格尔原文、阐述历史背景这种方法的局限性，主张对黑格尔的体系进行分析，把黑格尔对现状的顺应问题看作“体系问题”。他说：“伊尔亭格试图从历史-语言学上证明只有通过体系分析才可以指证的东西。离开接受对黑格尔的神学-政治解释，离开讨论左派黑格尔主义者对可能具有的一种体系顺应倾向的批判（人们企图根据黑格尔使理论对实践居于优势，根据体系的历史终结性，根据对“应当”的批判，推断出这种倾向），就不能找到一种适宜的讨论水准。”在另一处奥特曼又说：“顺应的问题不能通过三种行事方式解决：不能通过寻求一种时间上可以确定的适应，不能通过讨论道德问题，最后也不能通过单纯原文比较。只有作为体系问题，顺应才可以得到适当

① H·奥特曼：《黑格尔的法哲学和顺应问题》，见《哲学研究杂志》1979年4—6月号，第238—239页。

讨论。”①

在此奥特曼到底讲了几种方式，这可以不去细想，但应当说他把体系分析方式和分析原文的方式对立起来，是不适当的，因为分析黑格尔的体系必须从分析黑格尔的原文开始，而分析黑格尔的原文也应当兼顾到对黑格尔体系的分析。事实上我们看到奥特曼的文章倒是偏重于分析、比较黑格尔的原文，阐述黑格尔思想史及其与时代的关系，体系分析反而极少。对于“体系分析”的含义他也没有给以明确界说。

虽然如此，奥特曼还是提出了一个重要问题，这就是他要求对黑格尔的体系进行分析。如果按照奥特曼的行文脉络，可以把历史终点问题算作黑格尔体系问题中的一个问题，那就应当考虑到黑格尔的如下思想：

第一、理性统治着世界，历史的过程合乎理性，理性是无限的实体，也是无限的主体，是无限的质料，也是无限的形式，是无限的力量，也是无限的活动，“适如它只是它自已的前提，它的目的是绝对的终极目的，它本身也是这种目的的活动，并且不只是使之从内部表露于自然宇宙的现象，而且也使之表露于精神宇宙的现象，表露于世界历史。”②

黑格尔的绝对唯心论只承认理念、理性和精神是最真实的，是永恒的。黑格尔又从目的论立场解释理性、自然和历史，认为理性是自身的终极目的，是实现自己的活动，也是自己活动的结果，因之理性是能动的；无限能动是理念自身的本质，只有这样，理性或理念才是永恒的。作为一个绝对唯心主义者，黑格尔世界观的首要原则是论证理性或理念高于自然和历史，不是论证

① H·奥特曼：《黑格尔的法哲学和顺应问题》，见《哲学研究杂志》1979年4—6月号，第242、243页。

② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第29页。《黑格尔著作》，第十二卷，第21页。参见《历史哲学》，第47页。

某一自然阶段或历史形态的至上性。作为辩证的唯心主义者，黑格尔把理性和精神看作在永恒状态中无限活动着的，是一切现实领域发展变化的终极动因，正是理性和理念支配着历史，支配着各个民族和各个个人；各种历史形态、各个民族和各个个人可以实现理性的某一原则，但本身决不直接与理性等同，与理性居于同一品级。在这一前提下，不论黑格尔如何顺应和妥协，如何美化某一时代、某一民族和某些个人，只要他坚持认为世界本体是无限实现自己的，是永远运动的，就应当说他的主导倾向不是妥协和顺应。

第二、整个理念的过程形成一个圆圈，它在历史发展中也形成一种圆圈。分析黑格尔如何论述历史中的圆圈式的发展，对理解黑格尔关于历史终点的看法具有重要意义。

黑格尔认为，精神的本性是自由，精神在历史中的使命就是实现自己这一本质，这一本质最初是自在的，经过活动，最后变成现实，以此表现为一个圆圈过程。精神自我实现的圆圈过程通过民族精神所形成的系列来完成，"处在一个必然阶序内的各个民族精神的原则，本身只是同一普遍精神的一些环节，通过它们，这一精神在历史中把自己提高为一个理解自身的总体，并且以此结束"。①

这样说来，精神发展在历史中经历一个圆圈过程后，发展似乎便中止了，历史发展的圆圈是完全封闭的。从民族精神的系列来看，历史到了日耳曼世界，特别是到黑格尔生活期间，发展似乎便不再可能发生了。

但是，黑格尔的原意并非如此，他关于历史圆圈的思想，和许多人所作的解释不同。黑格尔企图通过历史的圆圈概括迄今以前历史发展的过程，说明那是人类由自在到自为的过程，人类

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第75页。《黑格尔著作》，第十二卷，第104—105页。参见《历史哲学》，第120—121页。

认识自由的这一现实历史过程正好与精神从自在到实现的过程本质上一致，体现了精神发展的一般过程，因此作为一个完整的过程，无论从现实形态方面看，还是从精神发展看，都可以说是完成了，首尾相合，成为一个封闭的整体。但是，精神在历史中的发展，不过是体现理念发展的法则，精神在以往历史中的发展也只是首次通过历史形态表现了自身的发展法则，显示出它的发展模式，它必然重新把自己的终点作为起点，在新的基础上按照自己的法则和模式发展。另一方面，日耳曼世界、黑格尔的时代所达到的现实水准又终究和精神不同，与理念则更为不同，所以不可能打断精神的发展。基于这些方面，黑格尔的圆圈又是首尾不相合的，他那个封闭的整体又是开放的。因此既然理性在黑格尔时代仍在支配历史，[①]既然人类仍然会生存下去，以往历史的圆圈、那个封闭的整体，就不能不变成一串螺旋。

当然，黑格尔在历史哲学中并没有说历史的圆圈是开放的，也没有说那个封闭的整体会成为螺旋形的，但上述阐释合乎他的思想本意。

黑格尔说："理念是现在的，精神是不朽的，这里决无某个时候精神会不曾存在，或者将不会存在，精神不是过去了的，也不是尚还不存在的，反之它绝对是现时。这样也就是说，现在的世界，现在的精神形态，精神的自我意识，在自身内包含着一切在历史上表现为较早阶段的阶段。这些阶段确实是作为独立前后相继的阶段发展起来的，但是精神现在所是的，就是它自在地一直曾是的，区别只是这一自在状态的发展。"① 这里黑格尔把理念、精神推崇为绝对，说理念和精神是绝对现在的，亦即

① 参见《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第87页。

② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第182页。《黑格尔著作》，第十二卷，第105页。参见《历史哲学》，第121页。

永恒的，同时把他那时的世界推崇为现在的世界，说它包含了过去的一切阶段。既然包含了较先的一切阶段，那么作为最高阶段的附属环节，这些先行阶段当然会按照总的历史发展法则或模式再现总的历史过程，在最高阶段的基础上向自己的最高阶段发展，从而又形成一个圆圈。由于这个圆圈是过去阶段的发展，所以与过去的圆圈相衔接；由于这个圆圈是过去阶段在新阶段的发展，所以又高于过去的圆圈。于是圆上之圆，圆中之圆便呈现在面前。黑格尔说："精神在它自身还具有过去所有阶段，精神在历史中的生活是成为具有不同一些阶段的圆圈行程，这些阶段一部分是现在的，一部分以过去的形态表现出来。……精神显得将其抛于已后的那些环节，它在自己现在的深处也保有着。正如精神在历史中曾经经历过它那些环节，它在现在也必须经历它们，——在关于自身的概念中经历。"①黑格尔的话讲得很清楚，勿须作多余的解释。

第三、黑格尔把历史看作一个过程，把迄今以来的历史分作三大阶段，三个阶段表现人对自由的不同认识，它们从低到高，向上发展，构成一个阶程。在他看来，人类在历史的第一阶段还处在和自然界同一的状态，只知道一个人是自由的；到第二阶段，人类开始摆脱自然的束缚，开始发展了自由意识，可是仍未真正摆脱自然，所以只认识到一些人是自由的。只有到第三个阶段人类才有了对普遍自由的认识，认识到一切人都是自由的。

黑格尔把这些阶段的发展叫做"转化的辩证法"或过渡的辩证法，并且肯定"每一阶段在其自身内又是自己建形的一个过程"。② 这就是说，黑格尔是自觉地从辩证观点看待这些历史阶

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第183页。参见《黑格尔著作》，第十二卷，第105页，《历史哲学》，第121页。

② 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第157页。《黑格尔著作》，第十二卷，第77—78页。参见《历史哲学》，第97页。

段的发展的，当他认为人类历史已达到其发展的最高和最后阶段，认为人已认识到人之为人是自由的，一切人都是自由的，这在他看来并不是背离历史辩证法，反之倒是在揭示历史辩证法。黑格尔肯定第三个阶段也是一个过程，也是辩证的，也是处在建造或改造自己之中，所以不是僵化的，不再发展的。黑格尔虽然可以说是过早地确定了人类最高最后阶段的开始，但却没有过早地宣告人类最高最后阶段的终结，他并没有抹煞“一切人都自由”的原则和他的时代现实之间存在着距离。假使黑格尔真的这样做，那他就是个不屑一谈的哲学市侩了。

黑格尔显然非常重视他阐发的“转化的辩证法”。他告诉我们，“掌握和认识这种转化的思想，是对历史进行哲学把握和理解中最重要的东西，是其中的灵魂和特出的东西。”① 按照这种转化的辩证法，各个民族，各个历史阶段，有其产生、进展和衰亡过程；当其按照精神的原则，执行精神赋予自己的任务，进行创造世界的业绩，它们是有生命力的，当其完成了自己的任务，完成了自己的业绩，不再从事重大的斗争和活动，开始追求享受，自满自足起来，以为目的已经达到，大功已然告成，不再有更大更深的意趋，并且把这种生活变成一种“习惯”，它们的美好时代，它们的青年时期就过去了，它们的衰亡和毁灭就开始了，这意味着它们的死亡，意味着它们将被新的原则取而代之。尽管黑格尔在许多方面对他的时代不满，但他没有认为他的时代和日耳曼民族已最终完成世界精神给予的任务。假使他这样认为，那无异宣布他的时代、日耳曼世界已开始衰亡。倘若事情是这样，黑格尔就不会有美化自己时代的错误了，人们也就非常难以不适当地夸大他的错误，指责他把自己的时代看作至善至美的了。

① 《历史中的理性》，荷夫迈斯特版，汉堡1955年，第72页。参见《黑格尔著作》，第十二卷，第104页，《历史哲学》，第120页。

最后，有必要说明，在黑格尔看来，对他的历史发展观的分析只从他的《历史哲学讲演录》进行，那是不完善的，不够深刻的，真正要作全面分析，必须把他的《历史哲学讲演录》和他的《逻辑学》、《哲学全书》结合起来。如果我们这样来做，就会更有力地证明黑格尔并没有给世界发展硬规定一个顶点，证明黑格尔没有把普鲁士王国看作已经就是历史的顶点，证明黑格尔对待现存制度没有陷入庸俗辩护论。黑格尔的历史发展观主导倾向是要求前进，不是要求顺应现状，更不是要求倒退，他关于历史最高和最后阶段的思想，其基本倾向也是如此。

做了这点说明，我们可以用赫尔德林的诗句结束这里的论述：

……那里无限增长着岁月、昼夜和神圣时刻，

　　它们巧妙地排列和交错了起来。

然而海燕还是能辨察时间，它在大山之间，

　　高高驻飞在空中，呼唤着白天。

——《回乡·致亲人》